

O grčkim prijevodima latinskih bogoslova s osobitim obzirom na sv. Tomu Akvinca.

Svršetak. Juraj Pavić.

B. Prijevodi u XIV. vijeku u povodu hesychastičnoga gibanja.

Ako i nije lyonski sabor postigao željeno sjedinjenje, ipak je imao za posljedicu bliže upoznavanje obiju crkava. Grčki bogoslovi počeli se zanimati za latinsku teologiju više nego ikad prije, osobito su to činili oni, kojima je bilo na srcu da provedu u život uniju stvorenu na saboru u Lyonu. Tim je više raslo to zanimanje, što je veće bilo u Grčkoj neko vrlo sumnjičavo mistično gibanje pod imenom već spomenutih Hesychastâ (*Χεσυχάστης*) ili Kvijetistâ, čiji je vođ bio Gregorios Palamas, pak zato se i pristaše toga gibanja običavaju zvati Palamite. Na njihovoj strani su bili car Joan Kantakuzen, patrijarhe carigradski Izidor, Filotej i Kalistos, jedan monah imenom David, metropolit Teofan iz Niceje, nadbiskup Nilos Kabasilas, mistik Nikola Kabasilas i drugi; kasnije pristaše k njima još i Josip Bryennios, Marko Eugenikos i čuveni Georgios Scholarios. — Na protivničkoj strani i uz latinske misionare osobito uz umnoga Gregorija Barlaama bili su patrijarhe Ignacij i Izidor Antiohijski Georgije Lapithes, Iza : Anchyros, dogmatik Joannes Kyparissiotes, carigradski patriarha Joan Kalekas i monah Manuel Kalekas pak nadasve neumorna braća Demetrije i Prochoros Kydones, koji su uz Barlaama i vodili glavnu akciju[1] i koji dolaze ovdje najviše u obzir.

[1] F. J. Stein: Studien über die Hesychasten u Österr. Vierteljahrschrift für kath. Theologie XII (1873).

Obitelj Kydonâ spadala je među najvažnije u gradu Thessaloniki[2], gdje se rodio i naš Demetrije (oko 1320)[3]. Iz početka je bio neprijatelj Latina[4] kasnije pak jedan od najoduševljenijih pristaša, što izlazi iz njegovih listova[5]. Za vrijeme bune 1343. ostavi rodni grad i pobježe po svoj prilici u Carigrad. Odavle ode na Kretu, gdje je stupio i u samostan, kao kaluđer bude poslan od cara Manuela u Italiju, gdje je izučio latinski jezik i dao se na prevođenje sv. Tome i Augustina. Ovaj boravak u Italiji pada po našem mnijenju svakako prije 1360. god. jer je već god. 1363. Summa theologica sv. Tome bila prevedena na grčki jezik.[6] Demetrijev vrlo obilni ali na žalost još neizdani rad sav je protkan mislima i idejama Tome Akvinca, koga je i tako divno branio u svojim spisima protiv napadaja svojih sunarodnjaka. U prvom je redu njegova apologija[7] sv. Tome protiv Nila Kabasile u bečkom rukopisu Cod. 260 theol. graec. od fol. 210r-268r pod naslovom: *Τοῦ μακαρίτου κυρίου Δημητρίου τοῦ Κυδώνη κατὰ τῶν συγγραμμάτων τοῦ Καβασίλα, ἐν οἷς ἐκεῖνος ὡς ᾠήθη ἀπελάβετο τοῦ ἁγίου Θωμᾶ τοῦ Αγχίνου.* Ili sravnimo li samo njegovo djelo: De contemnenda morte cap. IV. v. 7 na pr. i Summu theol. I. p. qu. 75. a. 6. bit će nam to potpuno jasno.

---

[2] Georgii Pachymeres historia Byzant. Ed. Bonn I. str. 126 i 752 i Miklošić-Müller: Acta et diplomata v. VI. Vindob. 1890 str. 184. — Ta obitelj spominje se već prije 1260. god.

[3] Dok ne izađe o njem posebna monografija sravni Sathas: Documents inédits relatifs à l' histoire de la Grèce au moyen-age, Paris 1883. t. IV. p. XXXII–XXXIV; G. Voigt: Die Wiederbelebung des classischen Altertums Berlin 1893 I. str. 223.; H. Lämmer: Graecia orthodoxa t. I. p. XVIII. Freiburg 1866. Dragocjene bilješke podaje A. Palmieri u Dictionaire de théol. cath. III. (1908) str. 2454.

[4] Cod. Mosc. 441, gdje je traktat o izlasku Duha sv. u 42. poglavlju.

[5] F. Boissonade: Anecdota nova. Paris 1844 str. 307.

[6] Cod. Venet. 146 fol. 482 ima na koncu: *Ἐπληρώθη τῇ ἑπτακαιδεκάτῃ τοῦ Ἀπριλίου τῆς πρώτης ἰνδ. κατὰ τὸ ἑξακισχιλιοστὸν ὀκτακοσιοστὸν ἑβδομηκοστὸν πρῶτον ἔτος.* (t. j. na 14. travnja godine 1363). O godini boravka u Italiji sravni: A. Fumagali u Riccolta milanese del 1757, t. II. n. IV; Giulini u Mem. spett. alla storia della città e camp. di Milano etc. Milano 1857, V. 516.

[7] Redakcija ove apologije prema rukopisu bečkom i mletačkom već je gotova, tako da će skoro izaći u Leipzigu. — Istu apologiju ima još i Cod. moskov. 245 $\left(\frac{243}{\text{CCCXCIV}}\right)$; Cod. barocc. 90 fol. 27.—62 Bodleyeve biblioteke u Oxfordu; Cod. 678 Vatic. i Cod. 17 Plut. 59 Laurenz. u Florenci.

τοιγαροῦν οὐ φύσει πάντες ἀφίενται, τοῦτο καὶ παρὰ τῆς φύσεως καὶ μάτην εἶναι ἀδύνατον-ἀλλά μὴν ἐν τῇ τοῦ ἀεὶ εἶναι ἐπιθυμίᾳ πάντες συμβαίνουσι.

„unde omne habens intellectum naturaliter desiderat esse semper, naturale autem desiderium non potest esse inane. Omnis igitur intellectualis substantia est incorruptibilis".

Tako i u svom traktatu o Marijinom navlještenju stoji Demetrios na stanovištu sv. Tome.[8]

Kako je Kydones poznavao i druge latinske bogoslove, vidi se iz jednog poglavlja u spomenutoj apologiji, gdje cituje Hilarija, Ambrozija, Augustina, Grgura papu, i o kojima veli, da je njihova slava već vrlo poznata u Grčkoj.[9] Glavnu si zaslugu stekao Demetrije Kydones svojim prevodilačkim radom, koji se u prvom redu tiče djelâ velikog Akvinca. Njegovu Summu contra Gentiles[10] prevađao je cijelu godinu 1355. i u 3 sata poslije podne na badnjak dovršio, a na tome prijevodu stavio je i ovaj epigraf: djelo je svršeno na slavu Hristu.[11] Poslije osam godina, kako smo već i gore spomenuli, bila je već dovršena i Summa theologica;[12] pitanje je samo, je li i Kydones u isto vri-

[8] Cod. Paris. 1213; Vindob. CCLXII.; Oxford 60. — M. Jugie u Echos d' Orient 1914 str. 97 navodi samo pariški kodeks u Le discours de Dem. Cydonès sur l' annonciation et sa doctrine sur l' imaculée conception.

[9] Cod. 260 theol. gr. Vindob. fol. 103v . . . *„ὧν τῆς σοφίας καὶ τῆς ἁγιωσύνης μεγίστη παρὰ ταῖς ἡμετέραις ἱστορίαισ ἡ δόξα....*

[10] Prijevod Summe contra Gentiles ima: Cod. 148 Venet. l. 1, 2, 4. Cod. 149 Venet. lib. I. II. III.; Cod. 572 Venet. lib. IV.; Bibliotheca Vaticana Cod. 610 lib. 1, 2; Cod. 615 l. 3, 4.; Cod. 614 l. 2; Cod. 613 l. 1—4 (istom iz 15. stoljeća od god. 1496.); Cod. 616 lib. 3 i 4 i Cod. 1222 l. 3 i 4 (vjerojatno kao nastavak Cod. 610.) Bibliothèque nation. Ancien fonds grec Cod. 1236 lib. 1—4; Cod. 1868 početak je nepotpun ali se slaže s pređašnjim; Cod. 248 Fonds du supplem. grec. Oxford Bodl. Cod. 21 samo 47 prvih poglavlja treće knjige; posve se slaže s Cod. 145 i 572 u Mlecima kao i s Cod. 149 fol. 216v. – Florenca Laurenz. Cod. 9. Turin Cod. 23 b. V. 3; mlađi su rukopisi u patrijarhalnoj biblioteci u Jeruzalemu i na Atosu Cod. 4524—26 pak u centralnom seminaru u Bukareštu Cod. 354 (226) fol. 552. Ovi potonji pisani su u 18. stoljeću a slažu se s mletačkim u svemu izuzevši samo naslove.

[11] Cod. Vatic. 616 sravni i Cod. Venet. 148 fol. 523v.

[12] Sadržana u Cod. Venet. 146 fol. 482; Paris Cod. coisl. 279 i 280 cijeli prvi dio. Paris Cod. 717 du suppl. grec: *Θεολογικὸν Θωμᾶ δα 'Ακουίνο;* Oxford Cod. 105 i 65. H. O. Coxe drži, da je ovaj prijevod od Planuda, ali prema našem kompariranju slaže se posve s onima drugih biblioteka, koje nose ime Kydonovo i zato stoji sigurno, da ovaj prijevod potječe od De-

jeme dovršio i druge djelove Summae t. j. prima secundae,[13] secunda secundae.[14] — Ove je prijevode poslao Kydones svome bratu Prochoru, koji je tražio od njega i neka razjašnjenja. Demetrije mu odgovorio jednim prekrasnim listom,[15] u kome veli, da teškoća razumijevanja ne dolazi od sv. Tome nego od prevodioca. Ako i ne bude razumio po gdjekoje mjesto radi dubljine misli i teškoće samoga predmeta, to ga neka nastoji često ponoviti i posavjetovati se s učenijim ljudima.[16] Još nam je spomenuti jednu zanimivu bilješku sa strane rukopisa Cod. 1235 u Parizu, koja glasi: *Εἴθε Θωμᾶ μὴ ἦσθα γεγονὼς ἐν τῇ δύσει, ἀλλ' ἐν τῇ ἀνατολῇ, ἵνα ἦσθα ὀρθόδοξος καὶ ἵνα ἐφρόνεις καὶ περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου πνεύματος ὀρθῶς, ὡς καὶ περὶ τῶν ἄλλων καλῶς λέγεις*, a dalje niže opet: *Οὗτος σοφὸς πλὴν τοῦ εἶναι Λατῖνος καὶ Βαρλααμίτης· μᾶλλον καὶ ὁ Βάρλααμ Θαμαίτης ἦν καὶ Λατῖνος τὰ ἄλλα θαυμάδιος.* Ove obadvije notice ne mogu potjecati od Demetrija Kydona kao gorljivog pristaše latinske nauke i dogme. Vjerojatno su ove bilješke dodali kasniji prepisivači ili vlasnici rukopisa.[17] Posve je sigurno, da i ovi prijevodi potječu od Demetrija Kydona, makar stariji popisi dvoje o tome.

---

metrija Kydona. Bibliot. Vatic. Cod. 609 gr. fol. 1r—131r i zatim od fol. 147—17?; Cod. 1924 i 1925 mlađe su dobe i sadržavaju prijevod primae partis s latinskim predgovorom od Horacija Giustiniana o Demetriji Kydonu. Florenca Cod. 9. Riccard. od fol. 55—442.

[13] U rukopisu biblioteke sv. Marka Cod. 147 fol. 17.—491; Vatic. Cod. 433; Paris Cod. 1274 samo prvih 71 kvestija.

[14] Cod. Paris 1237 i 1235; Oxford Cod. 21. (Codices Thomae Roë); Tertia pars nije bila prevedena na grčki.

[15] Ovaj list je izdao N. Franco u Nel Giubileo Episcopale di Leone XIII. Omaggio della Biblioteca vaticana Roma 1893. kao zadnji odlomak; ali na žalost samo u par ekzemplara. Jedan jedini primjerak takovog izdanja s tim listom posjeduje u cijeloj Njemačkoj samo gradska biblioteka u Hamburgu Sign: Real. kat. AA. 106. Dobrotom gosp. Prof. Dra. Heisenberga stajao mi je i taj primjerak na raspolaganje na bizant. seminaru sveučilišta u Münchenu.

[16] . . *"Α δὲ τῶν λόγων φῂς μὴ πάνυτοι συνιέναι, τυχὸν μὲν ἐστίν, καὶ διὰ τὴν τῶν νοημάτων λεπτότητα, οὐ προχείρως λαμβάνεσθαι δυναμένην, μάλλιστα ταῖς θεολογικαῖς πραγματείαις διὰ τὸ πάνυ τῶν ἀνθρωπίνων ἀνακεχωρηκέναι, τοῦ τοιούτου συμβαίνοντος. ὅπερ ἰάσεται τὸ μὴ ῥαδίως τῶν ἠπορημένον.*

[17] Da je autor ovoga prijevoda M. Planudes, ne da se dokazati samo iz gore navedenih bilješki. O djelatnosti Maksima Planuda sravni: Max Treu: Maximi monachi Planudis epistolae. Breslau 1886—1890 pg. 188.

Osim ovih Tominih djela preveo je Kydones još i ad Cantorem Antiochenum,[18] Symbolum fidei,[19] i napisao jedan Tomin životopis.[20]

Spomenemo li, da je Kydones preveo i Solliloquia sv. Augustina,[21] zatim sv. Anzelma: Cur Deus homo i De processione Spiritus Sancti,[22] izbrojili bismo njegovu prevodilačku djelatnost.

Kad bismo htjeli opširno opisati veliku djelatnost neumornoga ovoga muža, oko koga se okreće dobar dio bizantinske crkvene povjesti, morali bismo najprije imati i objelodanjenu njegovu obilnu korespondenciju s Nik. Kabasilom[23] i carem Joanom Kantakuzenom[24] i Manuelom II. Paleologom.[25] Za vrijeme svoga boravka u Italiji naučio je izvrsno latinski, makar on sam veli u spomenutom listu na brata Prohora, da nije još onako, kako bi želio i to najviše radi svojih službenih diplomatskih posala, koji mu bijahu povjereni. Kao državnika hvali ga osobito car Joan Kantakuzen.[26] Po svojim filozofskim nazorima bio je Kydones pristaša Platonove filozofije.[27] Prijevodi njegovi odlikuju se osobitom točnošću izražaja misli i divnom klasičnom stilizacijom tako, da se kod čitanja niti ne opaža da je prijevod.

---

[18] Bibliotheca Sti Marci Venet. Cod. 147 fol. 1—14; Cod. 506 fol. 282r Cod. Vatic. 1093 i 1122; Laurentiana Cod. XII. Plut. 4 fol. 44—71. sravni i cod. gr. histor. 14 u Beču.

[19] *'Επιτόμη* u Cod. Moscov. 439 fol. 30—42.

[20] Ovo spominje samo Fabricius: Bibliotheca graeca t. XI, 398, inače jedan taki životopis sv. Tome na grčkom jeziku posjeduje samo Biblioteca nazionale u Napulju Cod. II. c. 30 fol. 38—40: *Βίος τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν καὶ διδασκάλου Θωμᾶ τοῦ ἀπὸ 'Ακουίνου.* (Rukopis iz 19. stoljeća.) Po svoj prilici ovaj životopis ne potječe od Kydona.

[21] Cod. 372 narodne biblioteke u Ateni fol. 141 „*τοῦ ἱεροῦ Αὐγουστίνου ἐπισκόπου 'Ιππῶνος προσευχαὶ πάνυ θεολογικαί, θεωρητικαί, ἐρωτικαὶ καὶ κατανυκτυκαί, καλούμεναι Μονόλογοι ... ἑρμηνευθεῖσα εἰς τὴν 'Ελλάδα φωνὴν παρὰ Δημητρίου τοῦ Κυδώνη.* Sravni i Cod. 131 Bibl. Vallicellane u Rimu.

[22] Cod. 151. Vallicellane u Rimu „*Οἱ μετὰ τοὺς γενναίους ἀγωνιστὰς εἰσιόντες.*"

[23] Cod. Paris. 1213. [24] *Νέος 'Ελληνομνήμων* I. (1904) str. 205.

[25] Cod. London. Burn. 75 i Paris gr. 3041.

[26] *Σοφίας μὲν εἰς ἄκρον τῆς ἔξοθεν ἐπειλημμένον, οὐχ ἧττον δὲ καὶ ἔργοις φιλοσοφοῦντα καὶ τὸν σώφρονα βίον καὶ τῶν κακῶν ἀπηλλαγμένον ᾑρημένον.* Sitzungsberichte d. kön. Preuss. Akad. d. Wissenschaft LI (1888) st. 1410.

[27] E. Legrand: Lettres de l' empereur Manuel Paléologue publiées d, après trois manuscrits. Paris 1893 str. 3, 14. Sravni i Hesseling: Essai sur la civilisation byzantine Paris. 1907 str. 277—278.

Kad se je Demetrije preselio u vječnost, neznamo. Iz jednog lista velikog talijanskog državnika Colluccia Salutata izlazi, da je još 1369. Kydones bio u Italiji.[28] Mi uzimljemo njegovu smrt u prvoj četvrti godine 1400, jer je još u posljednjem deceniju XIV. stoljeća bio u dopisivanju s carem Manuelom III.[29]

U gibanju hesychastičnom radio je u prilog latinske dogme i brat Demetrijev Prochoros. Njegovo djelo de paternitate et filiatione in divinis još leži neizdano u rukopisu Ambrozijane u Milanu.[30] Ako se može zaključiti iz njegovih riječi u istom rukopisu,[31] napisao je on još i drugih originalnih djela, za koje ne znamo gdje se nalaze.[32] Traktat sv. Tome de aeternitate mundi preveo je na grčki;[33] isto tako i neke ulomke iz sv. Augustina u Cod. Vatic. 1096 fol. 149—157.[34]

Jedan prevodilac ili bolje kompilator sv. Tome Akvinca poznat je u osobi Gregorija Akindyna. U početku bio je pristaša i učenik Barlaamov, zatim ga ostavio, ali zato je ipak ostao uvijek protivnik Hesychasta i grčkoga misticizma svoga vremena. Napisao je djelo *περὶ οὐσίας καὶ ἐνεργείας*,[35] koje nije ništa drugo nego kompilacija Tomine Summa contra Gentiles l. I. cap. 7, 16, 22, 44, 72. itd.[36] Njegovu nauku pokušao je oprovrći kasnije Marko Eugenikos, nadbiskup efeški.[37]

* * *

[28] Fr. Novati: Epistolario di Colluccio Salutati. Vol. III. str. 105—119 (Fonti per la storia d' Italia publicata dall' istituto storico italiano. Epistolari secoli XIV—XV. Roma 1896).

[29] Byzantinische Zeitschrift I. (1892) str. 60.

[30] Cod. 223 (D 28 sup. olim T 223) na fol. 47 stoji: *Τοῦ μακαρίτου ἐν μοναχοῖς Προχώρου τοῦ ἀπὸ τῶν Γραίκων: ἀδελφοῦ Κυδώνι τοῦ μακαγίτου περὶ τῆς ἐν τῷ θεῷ πατριότητος καὶ υἱότητος.*

[31] „*Ἴσθι τοίνυν πολλάκις ἐμὲ περί τούτων γεγραφότα καὶ μάλιστα ἐν δευτέρῳ καὶ πέμπτω τῶν ἐμῶν βιβλίων — ἥδιστ' ἂν ἀκουσαίμεθα τούτων.*

[32] Tako iz odgovora cara Joana Kantakuzena u Cod. Vatic. 673, 674, 1222. napisao je i djelo *περὶ οὐσίας καὶ ἐνεργείας.*

[33] Cod. Vatic. gr. 1102.

[34] Opis ovoga rukopisa vidi u Byzantin. Zeitschr. VIII. 298.

[35] Migne Patrol. graeca t. 151 col. 1192—1242,

[36] K. Krumbacher: Gesch. d. byzant. Litteratur. München 1897 str. 102.

[37] Marci Ephesii capitula syllogistica contra haeresim Acindyni. Bibl. graeca Fabricii ed. Harles XI. pg. 676.

C. Prijevodi u XV. vijeku u povodu platonizma i aristotelizma.

Među svima filozofskim nazorima staroga vijeka od najveće je važnosti za razvitak bizantinske teologije bio neoplatonizam po svome predstavniku Dioniziju Areopagiti, koji je i protkao svu bizantinsku mistiku od prvih početaka pak sve do Maksima Ispovjednika. Zato nije ni čudo, da u sredovječnoj grčkoj teologiji igra važniju ulogu čuvstveno maštanje nego hladno logičko umovanje. „Wirklich spekulativ interessiert", veli Adolf Harnack „und auf neue Erkenntnisse bedacht ist die morgenländische Kirche niemals gewesen. Jede neue Formel, die man aufstellen musste, war als solche eine schwere Verlegenheit und hatte zunächst schon als neue die Maiorität in der Kirche gegen sich."[37] S toga razloga bizantinski mislioci nisu mogli dostignuti one visine, koju dostigoše njihovi savremenici na zapadu — nedostojala im sposobnost da svoju misaonu snagu, r a t i o, stave u službu teološkoga dokazivanja. Sva umstvena djelatnost na polju bogoslovnom okretala se oko komentiranja svetih otaca,[38] a na polju filozofskom oko reprodukcije misli Platonovih i akademske škole. Ovo je stanje osobito markantno u predstavnika hesychastičnoga gibanja a najviše u Gregorija Palame.[39] Istom u XV. stoljeću opaža se neka reakcija protiv ovih platonizirajućih bogoslova. Bili su to zastupnici i pristaše gibanja za sjedinjenje grčke i latinske crkve i ljudi, koji su uvidjeli, da je Platonovom filozofijom nemoguće utvrditi crkvenu nauku. Među takove spada na prvom mjestu G e o r g i o s G e n n a d i o s S c h o l a r i o s.[40] — On je bio i dušom gibanju, koje je htjelo, da se znanost teološka stavi na temelje Aristotelove, kao što je to bilo na zapadu. To mu dalo prigode, da je počeo prevoditi neke latinske bogoslove a naj-

[37] Der Geist der morgenländischen Kirche im Unterschiede von der abendl. (Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1913. str. 165.).

[38] Kod Manuela Kaleke opaža se više sistematiziranja.

[39] Ideje Gregorija Palame i Platonova Timeja su gotovo iste. Vidi: Nyceph. Gregoras; Historia byzantina t. II. 1106—1107. Koliko je filozofija Aleksandra Filona utjecala na bizantinsku teologiju napose na Hesychaste nije istraženo.

[40] O Georgiju Scholariju opstoji cijela literatura, u glavnom isbrojena u Krumbachera l. c. str. 119—122. Mi se ograničujemo samo na ne publicirani materijal.

više filozofska djela sv. Tome Akvinca. O njegovoj književnoj djelatnosti zabilježio je historik Dukas[41] samo ovo: *Ὁ δὲ Γεννάδιος οὐ διέλειπε καθ' ἑκάστην διδάσκων συλλογισμοὺς καὶ ἀντιφάσεις κατὰ τοῦ σοφωτάτου καὶ μακαγίτου Θωμᾶ τοῦ δὲ Ἀκίνου καὶ τῶν συγγραμμάτων αὐτοῦ καὶ κυρίου Δημητρίου τοῦ Κυδώνη ἀποδεικνύων αὐτοὺς αἱρετικούς.*

Prema jednom bečkom rukopisu[42] proučavao je Scholarije i Duns Skota. Prijevodi Gennadijevi ne odlikuju se onom akribijom, kojom se odlikuju prijevodi Demetrija Kydone, oni su komentatorne naravi. Točno istražiti komentirajući ovaj rad bila bi zadaća jedne specijalne i vrlo zahvalne studije. Među takva komentirana i prevedena djela spada de ente et essentia sv. Tome Akvinca,[43] zatim prijevod Tomina komentara k Aristotelovoj de anima,[44] onda Tomin in metaphysicam Aristotelis,[45] in IV libros physicorum,[46] quaestiones disputatae de potentia Dei, o izlasku Duha Svetoga[47] i komentar Pseudo-Dionizijeva djela de divinis nominibus.[48] Mnoge biblioteke[49] imaju i Scholarijev prijevod Tomine t. zv. dijalektike, a u Mlecima nalazi se

[41] Historia byzantina Cap. XXXVII. Edit. Bonn. str. 264.

[42] Cod. Vindob. theol. gr. 2963 . . . . *ἀλλὰ καιρός ἐστιν ἐπισκέψεσθαι, ὦ Εὐλόγιε, εἰ βούλει τὰ Λατίνων διδασκάλοις τοῖς νεωτέροις περὶ τῆς τοῦ Πνεύματος ἐκπορεύσεως ἠπορημένα τοῖς τε ἄλοις καὶ τῷ Θωμᾷ καὶ τῷ Σκότῳ. . . .*

[43] Cod Escur. J. III. 13; Cod 27 Plut. 86 u Florenci fol 1—91: *Ἐξήγησις εἰς τὸ τοῦ διδασκάλου ἀπὸ τοῦ Ἀκίνου βιβλίον τὸ περὶ τοῦ εἶναι καὶ τῆς οὐσίας.* Cod. Vindob. th. gr. 128 i 39; Cod. 275 misc. u Oxfordu. Novijega doba je rukopis seminarske biblioteke u Bukareštu Cod. 353 (173) posvećen Matiji Kamarioti.

[44] Cod. 19 Plut 86 u Florenci fol. 262—339 iz XV. vijeka „*Εἰς τὴν περὶ ψυχῆς . . . Ἀριστοτέλους ἐξήγησις τοῦ Θωμᾶ ἑρμηνευθεῖσα παρὰ Γεωργίου τοῦ Σχολαρίου . . .*; Cod. 235 palat. gr. Vatic. od fol. 33 lib. I., zatim od fol. 77v—201v lib. II. i III. spojeni su u jedno.

[45] Cod. u Escurialu 355.

[46] Cod. Vatic. Palat. 235 fol. 258, fol. 287. Bibl. Laurentiana u Florencu Cod. XIX. Plut. 86. fol. 36v — 37v.

[47] Cod. Vindob. th. gr. 250. Osobito je zanimiv rukopis berlinske biblioteke Cod. 1476. Phill. a fol. 220—225, koji je vjerojatno prerađen iz Scholarijeva prijevoda. Bude li zgode objelodanit ćemo ga u našoj Smotri.

[48] Cod. gr. Vatic. 609 fol. 140—146.

[49] Cod. gr. CIV. u Madridu na fol. 56 *Ἐκ τῶν Σοφισμάτων τοῦ ἁγίου Θωμᾶ μεθερμηνευθέντων παρὰ τοῦ προειρημένου Γεωργίου τοῦ Σχολαρίου.* Isto i u Cod. 239. Vatic. fol. 239—258; Modena Cod. 50 (II. B. 13.); Oxford Bodleiana Cod. 275.

njegova epitome I-a II-ae.[50] Ako još spomenemo, da je prijevod summulae Petra Hispana njegovo djelo a ne Maksima Planuda, kako hoće R. Stapper,[51] onda bi Scholarijevu prevodilačku djelatnost u glavnom izbrojili.

Premda je Scholarije poznavao izvrsno latinsku teologiju i premda je igrao najveću ulogu u pokretu za sjedinjenje crkava, ipak je poslije sabora florentinskoga ostao nepomirljivi neprijatelj zapadne crkve i dogme. Kad je Gennadije umro nemožemo točno kazati, ipak oslanjajući se na pariški rukopis 1294 možemo ustvrditi, da je god. 1468. bio još u životu.

Spomenuti nam je i neka mnijenja, prema kojima bi slavni humanista Joannes Argyropulos (1404.—1474.) i Michael Sophianos imali da prevedu djela Tomina. Tako n. pr. Bonoy[52] drži, da je traktat de ente et essentia preveden bio na grčki jezik po Joanu Argyropulu. Premda je spomenuti humanista širio ideju sjedinjenja crkava;[53] ipak dokaza za takav prijevod nemamo. Od njega posjedujemo latinski prijevod Aristotelove de anima, kome prijevodu dodao je tumačenje sv. Tome,[54] pak je tako nastalo mnijenje, da je Argyropulos prevađao i sv. Tomu na grčki jezik. I prof. P. Mandonnet[55] hoće, da je autor prijevoda de ente et essentia neki Michael Sophianos iz XV. stoljeća, a ovaj prijevod da je poslije komentirao Gennadios Scholarios. — Michael Sophianos preveo je samo Aristotelovu de anima na latinski jezik kao i Argyropulos, a o njegovu grčkom prijevodu Tomina komentara neznamo ništa. Svi rukopisi, koje smo više gore naveli, govore isključivo za Scholarija.[56] Spome-

[50] Cod. Venet. 148 fol. 525—532v.

[51] U Festschrift zum 1100 jähr. Jubileum des deutschen Campo Santo in Rom. freiburg 1896.

[52] Revue Augustin. 1910. str. 407.

[53] List pape Kalista VII. od god. 1455. na Franjevca Sforzu u Milanu : .... „Est enim hic vir (Argyropulos) qui semper catholicus fuit et in partibus Grecie unionis facte propugnator et defensor. Est insuper utriusque lingue doctissimus et multis aliis virtutibus ornatus". — Archivio storico Lombardo vol. VIII. (1891.) str. 170.

[54] Na primjer godine 1500. štampani ekzemplar u Würtenbergu : Liber de anima Aristotelis nuper per Joanem Argyropulum de Graeco in Romanum sermonem elegantissime traductus cum commentariolis divi Thome Aquinatis ... etc. ...

[55] Dictionaire de Théol. cathol. VI. col. 886.

[56] Na svima stoji *ἑρμηνευθὲν καὶ ἐξηγηθὲν.*

nuti Sophianos živio je u XVI. stoljeću na otoku Kiju i bio vlasnikom mnogih grčkih prijevoda sv. Tome.[57]

Nekako u isto doba s Georgijem Gennadijem Scholarijem razvio je svoju djelatnost pod uplivom zapadne skolastike i Andrija Rodios O. P. Kod njega se opaža više upliv još posljednjih trzaja hesychastičnoga gibanja nego li bizantinskoga humanizma. Andrija Rodios bio je podrijetlom Grk i pripadao je dominikanskom redu. Kao poslanik cara Ivana VIII. Paleologa držao je u saboru u Konstancu govor za sjedinjenje obiju crkava.[58] Kasnije ga nalazimo na saboru u Bazelu na strani papinoj, i na saboru u Florenci, gdje je igrao ulogu kao povjerenik Latina u disputi s Grcima. Napisao je jednu apologiju[59] za sv. Tomu Akvinca de divina essentia et operatione ad Bessarionem Cardinalem, i jedan dijalog[60] protiv Marka Eugenika upravljen na stanovnike grada Methone, jer je Eugenikos u jednom svome listu na Scholarija napao bio latinski obred. Spomenuti friburški profesor P. Mandonnet[61] drži Andriju Rodija i Andriju Constantinopolitana za jednu te istu osobu, dok Remi Coulon[62] je protivnoga mnijenja.

Prema koncu spomenuti nam je još i jednog odličnog zastupnika gibanja za sjedinjenje crkava pod imenom Maksima Margunija[63] († 1602.), koji je osobito u svojim raspravama dogmatično-filozofske naravi ovisan posve o zapadnoj školastici. Tako u nauci o presv. Trojstvu stoji na stanovištu sv. Augustina, koga na više mjesta jednostavno kompilira kao n. pr. u djelu od 1583. *περὶ τῆς τοῦ παναγίου Πνεύματος ἐκπορεύσεως*.[64] Prema njemu postoji glavna poteškoća crkvenog sje-

[57] Prijevod Summae Theol. u Ambrozijani Cod 466. pripadao je njemu.

[58] Još neizdan i vrlo zanimiv u Cod. Vindob. lat. 5102 fol. 26—34.

[59] U Cod. Palat. Vatic. 706. tit: *Ἀνδρέου ἀρχιεπισκόπου Ῥόδου ἀπολόγια ἀποδεκτική, ἀπὸ τῶν συγγραμμάτων τοῦ μακαρίτου Θωμᾶ πρὸς τὸν μετροπολίτην Νικαίας Βεσσαρίονα περὶ τῆς θείας οὐσίας καὶ ἐνεργείας*. Nekoliko izvadaka od Leona Alacija sadržaje biblioteka Vallicellana u Rimu. Cod. 135. (XIII.).

[60] *Ἀνδρέου Ῥόδου καὶ Μάρκου Ἐφεσίου διάλογος*. Marko Eugenikos mu odgovorio svojim *Ἀντιρρητικός*.

[61] Dictionaire de Théologie catholique I. col. 1181 i dalje.

[62] Dictionaire d' histoire et de géographie ecclesiastique II, c 1654.

[63] O njem sravni Ph. Meyer: Die theologische Litteratur der griechischen Kirche im 16. Jahrhundert (Studien zur Gesch. der Theologie und d. Kirche. Herausgegeben von N. Bonwetsch und R. Seeberg III, 6) Leipzig 1899 str. 66. i E. Legrand: Bibl. Hellenique. Paris 1885. II. str. XXIII.

[64] Cod. 208, 393 Bibl. Moscov.

dinjenja u priznavanju papinoga primata. Za poznavanje njegove teologije od najveće je važnosti njegov enchiridion[65] i t. zv. *ἐπιστολαὶ δύο.*[66] U ovima obrađuje problem zla na svijetu prema sv. Augustinu i Tomi, isto tako u traktatu de consiliis atque praeceptis evangelicis zrcali se nauka zapadne crkve i velikoga Akvinca.[67] O Margunijevoj naklonosti prema zapadnoj teologiji svjedoči i jedna bilješka u rukopisu moskovskom,[68] gdje stoji: *Ἔοικεν οὗτος ὁ ἀνὴρ τὰ μὲν ἄλλα καὶ πάνυ σοφὸς εἶναι, καὶ οὐδ' ἄκροις χείλεων ἅψασθαι φιλοσοφίαν, τὰ μέντοι περὶ τὸ δόγμα οὐχ ἱκανῶς ἐξησκημένος, ἔμοι γε δοκεῖν κ. τ. λ....*

Završujemo. Da li bi ovi prijevodi velikih zapadnih bogoslova kadri bili stvoriti kakav preokret u grčkom bogoslovnom svijetu na uhar teološkog poimanja prave crkve Kristove, i da li bi bili u stanju uskoriti onaj čas prvih kršćanskih vremena, kad su istok i zapad bili jedno tijelo i jedna duša teško je kazati. I ako historija nije astronomija, koja izlaze događajima pokazuje matematičkom točnošću, ipak bi mogli odgovoriti jesno, kad ne bi po istočnu crkvu bilo osvanulo onako kobno jutro, kao što je bilo dana 30. svibnja godine 1453. — Po grčkim bjeguncima u Italiju vraćene su i zapadne misli i ideje opet natrag zapadu, a grčka teologija bude možda za uvijek pokopana u grob.

[65] Potpuni naslov: *Ἐπιστολὴ Μαξίμου τοῦ Μαργουνίου ἐπισκόπου ταπεινου Κυθήρων ἐγχειρίδιον περὶ τῆς τοῦ παναγίου πνεύματος ἐκπορεύσεωσ ὡς ἐν εἴδει ἐπιστολῆς.* Prvi put štampano u Carigradu god. 1627.

[66] Prvi put tiskano u Frankfurtu 1591.

[67] Prvi put tiskano u Mlecima 1602. Svi ovi rijetki egzemplari nalaze se u sveučilišnoj knjižnici u Göttingenu.

[68] Cod. moscov. 441 fol. 251.





Cap. II. et III. Geneseos.

(Nastavak.)

O. Urban Talija.

Versic. 21. 22. — Immisit Dominus soporem in Adam . . . etc.

Prigovor drugi. Sv. Pavao shvatio je stvaranje Eve oštro u literarnom značenju. On u svojoj poslanici Korinćanima izrijekom veli: »*Non enim vir ex muliere, sed mulier ex viro*«.[80]

Ogovaram: Sv. Pavao na ovom mjestu htio je istaknuti nadmoć čovjeka nad ženom; a nije htio kazati, da je Eva stvorena iz Adamova rebra i da se ima stvaranje shvatiti *ad litteram*. Razlog je tomu, što sv. Pavao o tomu izrijekom ne govori niti riječi. Sv. Pavao kazao je onim riječima ni više ni manje nego li je hagijograf svojom alegorijom htio kazati. Hagijograf je kazao, da čovjek valja da štiti i pomaže svoju ženu, jer je to jedan dio njegova tijela, ali manji i slabiji; a to je isto kazao i sv. Pavao. Sv. Pavao piše Korinćanima: 1. da ga u velike veseli, što se njega spominju i drže se njegovih nauka. 2. Napominje im, da je Krst glava čovjeka (to jest nad čovjekom), a čovjek žene. 3. Stoga svaki čovjek kada u crkvi moli i tumači, i ako to čini pokrivenom glavom, čini nešto, što mu se ne pristoji, jer sebe nagrgjuje. 4. Žena pak ako to čini otkrivenom glavom, sebe nagrgjuje. 5. Čovjek u crkvi nema pokriti svoje glave, jer je čovjek slika i slava Božja, a žena je slava čovječija. 6. A to za to, jer nije čovjek iz žene, već žena iz čovjeka i jer čovjek nije stvoren radi žene nego žena radi čovjeka. 7. Stoga žena valja da u Crkvi bude pokrivene glave. Da se bolje shvati prava misao sv. Pavla, valja da se primjeti ovo. Korinćani su pitali savjeta u sv. Pavla, ili bolje da reknem molili su ga, neka on odluči, kako se imade moliti u crkvi, da li otkrivenom ili pokrivenom glavom. Sv. Pavao je odgovorio, neka čovjek bude u crkvi otkrivene glave, jer kada bi

[80] I. Cor. 11, 8.

pokrio svoju glavu, to bi bio znak podložnosti, a to se ne pristoji čovjeku; žena pak mora biti u crkvi pokrivene glave, jer je veo simbol podložnosti čovjeku, a žena mora biti podložena čovjeku. Kada bi žena stupila u crkvu otkrivene glave, ona bi tim sebe nagrdila, jer bi time pokazala, da je odbacila znak čednosti, koja je najljepši ženski ures. Sv. Pavao imao je na umu i prilike mjesta, kada je ove odredbe izdao. Poznata je bila raspasanost u ćudoregju, koja je vladala u Korintu megju ženskim spolom. Sama riječ „*κορινθία κόρη*“ „djevojka korinćanka“ bila je sinonim sa »*meretrix*« pa i riječ „*κορινθιάζεσθαι*“ značila je sve jedno što i »*fornicari*«. Hram Venerin u Korintu imao je ovakovih djevojaka preko hiljade, kako nam to svjedoči Strabo i Herodot. Ovakovih je djevojaka bilo nečedno ponašanje, slobodniji izraz očiju i lica, oprava tijela i uregjenje kose smjeralo je, da što bolje primami k sebi muškarce i oglobi velikim novčanim svotama svoje ljubovnike, usljed čega nastade dobro poznata rečenica «*Non cuivis homini contigit adire Corinthum*«. — Ovo dade povoda sv. Pavlu da zabrani ženi u crkvi otkrivati glavu, jer je prema običaju i prilikama Korinta veo na glavi simbol čednosti i podložnosti čovjeku. Ova je ista ideja znamenovana bila u stvaranju žene iz rebra Adamova.

Inače neka se pročitaju riječi Pavlove u v. 11. i 12. i vidjet će se, da sv. Pavao nije imao na umu riješiti pitanje niti iskazati svoje mišljenje o stvaranju Eve iz rebra Adamova, jer malo dalje sv. Pavao piše: »*Verumtamen neque vir sine muliere, neque mulier sine viro in Domino. Nam sicut mulier de viro, ita et vir per mulierem, omnia autem ex Deo*«.[81] — Ovim riječima kazao je sv. Pavao: Poradi toga što sam ja kazao, da se čovjek imade pretpostaviti ženi, ne smije se čovjek uzoholiti niti žena osjetit se potištena, već se imadu megjusobno ljubiti, jer je tako Bog odredio, da se čovjek ne može roditi bez žene, niti žena bez čovjeka: jedno ovisi o drugomu. Kao što se čita u Genezi, da je žena iz čovjeka, tako i čovjek nastaje iz žene.

Prigovor treći. Sv. Pavao govori u svojoj poslanici Timoteju: »*Adam primus formatus est, deinde Heva*«.[82] Ovaj govor znači, da sv. Pavao tumači historijski, što Mojsija piše u Gen. II, 21.

Odgovaram. Sv. Pavao razumije prvenstvo naravi Adamove nad Evom ženom, a ne prvenstvo vremena (prioritas

[81] I. Cor. 11, 11. [82] Ad Timotheum c. II.

naturae et non prioritas temporis). To je zbilja misao sv. Pavla. On preporučuje: »*Mulier in silentio discat cum omni subjectione*« (v. 11). »*Docere autem mulieri non permitto neque dominari in virum sed esse in silentio*« (v. 12). Misao je Pavlova bila pokazati, da je žena podvrgnuta čovjeku i da ne smije ona gospodariti nad njim. A da to potvrdi, navodi riječi: »*Adam enim primus est formatus, deinde Heva*«. Da je ovdje sv. Pavao razumijevao prvenstvo vremena, njegove riječi ne bi bile potvrdile ono, što je on htio, da mu potvrde: prednost naime čovjeka nad ženom. Što se tko prije rodi, to ne vodi sobom da taj mora biti viši ili da mora prednjačiti onomu, koji se je rodio kasnije. Stoga sv. Pavao morao je tu tvrditi prvenstvo naravi i u tomu slučaju imadu njegove riječi pravi smisao i dokaznu krjepčinu.

Prigovor četvrti. Ne smije se tumačiti Bibliju protiv sveopćeg mišljenja svetih Otaca. Sveopće je mišljenje sv. Otaca, da se »*creatio Hevae*« ima shvatiti historijski a ne alegorijski.

Odgovaram 1. Privoljujem na ono, što je rečeno u prvoj rečenici *(praemissa maior)*. Glede pak druge *(praemissa minor)* trebalo bi, da se tvrdim dokazima to ustvrdi, pa bi tek tada zaglavak *(conclusio)* valjan bio. Ali dok se ova druga rečenica bude upirala o oslon slabe vjerojatnosti, čitava argumentacija ostat će visjeti u zraku.

Laka je stvar reći »*universalis consensus Patrum*«, ali nije lak posao jednomu privatnomu teologu ujamčiti, da je doista tako osim slučaja, kada nadogje riječ sv. Crkve, koja to ili *explicite* ili *aequivalenter* izriče. Nije osamljeni slučaj, da su neki privatni teolozi pozivali se na tobožnje sveopće mišljenje sv. Otaca, kao *testes traditionis,* a to za to samo, jer su ti teolozi tako mislili, ali su poslije morali uzmaknuti, i kušali da ublaže prvu svoju tvrdnju govoreći, da su tako Oci govorili kao privatne osobe, ili da nijesu to kategorički tvrdili već problematično, ili da su ponavljali nešto, što se je za njihova vremena tako mislilo itd.

Prije nego izravno odgovorim na ovaj prigovor, podastrijeti ću neke kanone, koji bi se morali imati pred očima, kada se navode sv. Oci, prije nego se izreče sud: ovo je njihov *universalis consensus.*

Kanon. 1. Valja dobro paziti na način, kojim pišu sv. Oci, da li pišu govorničkim slogom ili oštro didaktičnim. Oni retorički poleti, što no ih jaki žar dovede na usta govorniku, ne mogu se mjeriti matematičkim kompasom, jer retorička proza

ne ide za tim glavno da pouči, već za tim da volju svlada i k sebi je pritegne. Takove riječi valja hladnim razborom promatrati, kada se hoće, da se iz njih kakova nauka izvadi.

Kanon 2. Valja vidjeti, da li se sv. Oci bave *ex professo* dotičnim pitanjem ili samo nuzgredno. Pravu misao piščevu o kakvom pitanju možemo samo tada dobiti, kada dotični pisac piše *ex professo*, a ne kada samo govori nuzgredno. U ovomu zadnjemu slučaju može misao biti nepotpuna, sakata, pa kadikad nejasna i dvojbena.

Kanon 3. Valja paziti i na doba, kada su sv. Oci pisali. Na jedan se način piše (hoću reći ne pazi se vele na sve tančine) o pitanju, o kojem nije nastala nikakova prepirka; a na drugi se način piše (naime pazi se dobro na svaki izraz), kada je to pitanje postalo prijeporno i vodi se polemika protiv onih, koji ga poriču ili u drugom svijetlu prikazuju.

Kanon 4. Pred očima valja imati i to, u kojoj je dobi naime bio pisac, kada je pisao: u mlagjim ili starijim godinama. Što se u zelenoj dobi napiše, kasnije se u muževnoj ozbiljnije i temeljitije prouči, a kadikad se i opozivlje, što se je nekada učilo ili napisalo.

Kanon 5. Valja paziti na prigodu, kada se je pisalo i na povode pisanja. Drugačije se piše, kada je pisanju bio povod polemika ili pobijanje kakove zablude, a opet drugačije se govori ili piše, kada je tomu pisanju namjera bila samo poučavanje, kao na pr. kod kateheze. Pri silovitosti polemike može se tako daleko poći, te bi moglo izgledati da pisac brani drugu skrajnost, koju on ne misli braniti nipošto. U ovakovim slučajevima valja se obazirati i na temperamente i na narodnosti, te ne treba paziti glavno na suhe riječi, kako stoje već i na namjeru piščevu. Čitajući na pr. knjige sv. Jerka nabasati će se ne rijetko na slučajeve, koje sam napomenuo. I hladni filozofski um sv. Augustina kadikad u svojim polemikama znao je tamo posrnuti. — Cornelius Mussus piše:[83] »*Hoc est Augustino peculiare, ut cum aliquem errorem expugnat, tanta vehementia exageret, ut opposito causam praebere videatur; itaque cum Arium insectatur, videtur favere Sabellio; cum Sabellium Ario, cum Pelagium Manichaeis, cum Manichaeos Pelagio.*[84] Ovo što C. Mussus piše, ja usvajam, a to na temelju proučavanja polemičkih spisa sv. Augustina.

[83] Epist. ad Romanos c. V. [84] Cfr. Charmes. Theol. Universa. Florentiae T. I. p. 161.

Ovdje sam iznio samo nekoje kanone, na koje kada bi se vjerno pazilo, opet u najviše slučajeva teško bi bilo sa sigurnošću izreći: o o je *universalis consensus* sv. Otaca, ako nam inače ne bi bio poznat s koje druge strane taj *universalis consensus.* I Biblija imade svoju hermeneutiku, pa ipak sv. Augustin je kazao, da imade tu više stvari, što mi ne razumijemo, nego što razumijemo. Imade i patristika svoju hermeneutiku, pa ipak nama privatnim teolozima ostaje tamno mnogo pitanje (razumijem ona pitanja, o kojima Crkva nije svoj sud izrekla), da li je tu *universalis consensus* ili ne. Kolikogod se lako shvaća kanon Vincencija Lirinskoga: »*quod semper, ubique et ab omnibus creditum est*« u negativnom značenju, toliko je teško taj kanon aplikovati i izvesti zaglavak.

Odgovaram 2. Gdje su različite škole megju sv. Ocima u tumačenju sv. Pisma, tu se ne može kazati, da je *universalis consensus.* A glede prvoga, drugoga i trećega poglavlja Geneze različite škole daju nam različita tumačenja. Ergo. Poznate su škole: Aleksandrinska, Antiohenska, Sirska, Kapadokijska. Prvi je možda bio Aristobul (okolo 150 g. pr. Is.) koji je napisao komentar grčki Pentateuha i tu on prvi tumačio heksameron alegorijski.[85] Za njim se možda poveo Philon, a za Philonom Aleksandrinska škola. Aleksandrinska škola *„τὸ τῆς κατηχήσεως τῶν ἱερῶν λογῶν διδασκαλεῖον“*[86] bila je osnovana od Pontena, učenika možda apostolskog: U toj se školi poučavali katehumeni i pripravljali na krštenje pod nazorom aleksandrinskih biskupa. Ova je škola uživala veliki ugled naročito poradi glasovitih ljudi, koji su poučavali, kao što su bili Klement Aleksandrinski, Origen, Dionizije Aleksandrinski. Istina je, da je Origen prevršio svaku mjeru alegorskim svojim tumačenjem Biblije, pa mu stoga drugi sv. Oci oštro prigovarali, kao što su na pr. prigovarali, da poriče zbiljski opstanak „zemaljskoga raja“ pa hoće da ga smjesti u nebo; ali su mu to prigovarali više stoga, što je on „zemaljski raj“ htio smjestiti u nebo, da bolje podupre svoju krivu nauku »*de praeexistentia animarum*«, nego li što je tumačio „zemaljski raj“ u prenešenom smislu.[87] Tjerao je Origen daleko sa svojim ale-

---

[85] Istam interpretandi allegoricam rationem a Judaeis didicisse Christianos. Primus et hic citari poterit auctor Aristobulus, cui Alexandriae saepe fuit cum eruditis a Mosaeo disputandum. Secundus Philo. Walckenaer. „Diatribae de Aristobolo Judeo“ p. 69. Cfr. Wigouroux „Melanges Biblique“ p. 24. — [86] Eusebius: „Hist. Eccles.“ V. 10 VI. 3. — [87] S. Epiph.: Hers. 64. 4. — S. Basilius: Hom. in hexam. 9. — S. Joannes Chrysost.: in Genes. hom. 13. — S. Gregorius Nissenus: In hexam.

gorizmom ili bolje „figurizmom“ da je poricao historijskim činjenicama, o kojima se nije moglo sumnjati, literarno-historijsko značenje, a davao im značenje „τὸ ψυχικόν“ i „τὸ πνευματικόν“. — Ali kako se može zloupotrijebiti svaka stvar, tako se je moglo i alegorijsko tumačenje: *abusus* ipak *non tollit usum*, jer inače valjalo bi kazati, da Biblija nikada ne govori u prenešenom smislu; a to istina nije. Ali dosta sa ovim malim mojim udaljenjem od predmeta.

Antiohenska se škola više držala literarnog tumačenja, stvarala je hermeneutijska pravila na gramatici, kritici, povjesti, geografiji. Uz ovu školu su pristajali odlični muževi, megju kojima sv. Ivan Zlatousti, Diodor iz Tarsa i dr. Ova je škola vrlo dobro lučila literarno značenje u oštro literarno i literarno prenešeno, koje bi odgovaralo alegorijskom, parabolijskom, u opće metafori, kako sam ja na drugom mjestu to istaknuo. Megjutim ona nije zabacila tipijsko značenje, već je zahtijevala, da se trijezno i i razborito njim služi. Diodor iz Tarsa u svom djelu: „τίς διαφορὰ θεωρίας καὶ ἀλλεγορίας“; branio je ove četiri glavne tačke protiv Aleksandrinske škole: a) Na prvomu mjestu valja tražiti literarno značenje. b) Valja prizvati u pomoć gramatiku, historiju i kontekst, ako se hoće doprijeti do literarnog značenja. c) Literarno je značenje dvostruko: prosto literarno i literarno u prenešenom smislu (metafore, tropi, parabole, alegorije i t. d.). d) Valja priznati i mistično značenje u Bibliji, to jest tipično, ili kako ga drugi zovu alegorijsko, što inače nije ispravno, jer alegorija pripada literarnom prenešenom smislu. Mistično je značenje samo ondje, gdje se može to dokazati. Valja se oprezno i trijezno tim smislom služiti. — Razlika izmegju Aleksandrinske i Antiohenske škole bila je u tomu, što se je prva ne trijezno i pretjerano služila mističnim (alegorijskim) značenjem, naime i na onim mjestima, gdje je bilo čisto literarno-historijsko značenje, a ona tu vidjela samo mističko i ne osvrtala se na literarno; dok je Antiohenska htjela biti umjerenija. I imala je u tome pravo. Pretjerani „figurizam“ (alegorizam) u Bibliji izragjao se do komična i smiješna, kao na pr. kada bi se htjelo tražiti, što znači zdjelica leće, koju Jakov pruža Ezavu,[88] ili vlasate Absalomove kose,[89] Tobijino pseto,[90] Elijezerova deva[91] i stotinu drugih sličnih stvari. Stoga nije čudo da su se neki pozniji sv. Oci žestoko obarali protiv figurizma ili bolje protiv zloupotrebe fi-

[88] Gen. 25. 34. — [89] II. Reg. 14. 26. — [90] Tob. XI. 9. — [91] Gen. 24. 10.

gurizma u Bibliji. Tako je na pr. sv. Ivan Hrizostom zvao: „*κακουργία τοῦ διαβόλου*“[92] takovo tumačenje, a sv. Jerolim: »*allegoricus semper interpres, qui historiae veritatem fugit*«[93] i »*Qui ex parte typi fuerunt Domini Salvatoris, non omnia quae fecisse narrantur in typo eius fecisse credendi sunt*«.[94] Ovakovo pisanje ne dotiče se. nimalo alegorijskog tumačenja, kako sam ga ja prikazao.

Mislim da je interesantno, ako ovdje naglasim, da su neki i iz Antiohenske škole prešli u skrajnost, koja se ima svejednako osuditi, kao što se ima osuditi ona skrajnost u Aleksandrinskoj školi.

Teodor iz Mopsueste (350—428.), jer se htio preveč držati slaba literarno-historijskog tumačenja, davao je značenje historijsko nekim partijama Biblije, gdje je bilo čisto alegorijsko, kao na pr. u »*Cantica Canticorum*« i u knjigi Jobovoj. Koncil ekumenski V. osudio je Teodora.

Ne ću napominjati Sirske egzegete ni Kapadoške, niti glasovite latinske, megju kojima na prvo mjesto mećem sv. Jerolima i sv. Augustina, koji su više sad uz jednu sad opet uz drugu školu pristajali. Sv. Jerolim doduše više pristaje uz školu Antiohensku, a to je prijalo njegovoj širokoj erudiciji historijskoj, geografskoj i poznavanju semitskih jezika; sv. pak Augustin pristajao je više uz školu Aleksandrinsku, naročito u tumačenju prvih poglavlja Geneze, i ako je on svoje tumačenje iznosio, rekao bih, nešto bojažljivo, kazujući se spremnim da odustane od svoga tumačenja u slučaju, da bi se iznijelo bolje i vjerojatnije.

Iz ovoga, što sam kazao do sada, može se zaglaviti ovo glede tumačenja drugoga poglavlja Geneze. Neki sv. Oci tumače oštro literarno, neki misle, da se može i literarno i tipično; neki pretpostavljaju, ali ih nije vele briga za literarno-historijsko značenje, već glavno ili gotovo glavno drže do mističnoga značenja; neki tumače mistično poričući literarno-historijsko značenje, koje bi tumačenje odgovaralo alegorijskom; neki napokon i ako tumače historijski nekoje partije, opet u istim partijama tumače neke odlomke metaforički, jer u dotičnim odlomcima ne mogu da vide historiju.

Zaglavljujem: gdje su različite škole, gdje se jedno mišljenje iznosi bojažljivo, to jest samo kao manje više vjerojatno, ne može se kazati, da je tu *consensus universalis*.

[92] Cfr. C. Chauvin: „Leçons d' Introd. aux iv. Ecritures, Paris. p. 471.
[93] In Jerem. l. V. c. 27. 3. 9. [94] In Oseam c. X. 2.

Prigovor peti. Teolog valja da drži do auktoriteta teologa, naročito teologa škole, megju kojima strši u vis sv. Toma. Ako je ikada smio teolog okrenuti glavu, da ne gleda tradicionalnu kršćansku znanost u sistem svedenu i izraženu preciznim i otanjenim formulama, dubokim filozofskim duhom ilustrovanu u djelima skolastikâ naročito u sv. Tomi; to sada ne bi smio učiniti nakon nekoliko enciklika blagopokojnih Papa Leona XIII. i Pija X., osobito pogledom na spis Pija X., koji je izdao malo prije svoje smrti. Sv. Toma pak u svojoj Summa theol.[95] tumači stvaranje žene *ad litteram*. On postavlja pitanja ova: »*Utrum mulier debuerit fieri ex viro*«, »*Utrum mulier debuerit formari ex costa viri*«, pa rješava ova obadva pitanja sa riječima »*conveniens fuit*«, bilo je „prikladno" „zgodno" da bude žena učinjena iz čovjeka i iz njegova rebra, pa navodi svoje razloge, radi kojih je to zgodno bilo. Ergo.

Odgovaram 1. Pitanje je, da li se riječi Mojsijeve imadu razumjeti u literarno-historijskom ili u prenešenom alegorijskom smislu. Sv. Toma ne raspravlja nigdje o ovomu pitanju pa niti na ovomu mjestu, jer ne postavlja pitanje ovako: »*Utrum Moysis narratio de creatione Hevae historice sumenda sit an allegorice*« (in sensu translato). A ovako bi morao postaviti pitanje u slučaju, da se je htio baviti otim pitanjem i htio ga riješiti; a nema sumnje, da bi ga bio i postavio, da je namjeravao raspravljati o tomu pitanju, on naročito, koji matematičkim kompasom mjeri svaki svoj izraz i zalazi u sve tančine teoloških i filozofskih pitanja.

Odgovaram 2. Sv. Toma se je potrudio da dade Mojsijevim riječima mistično (spiritualno) značenje i dao im ga je; to se vidi, da mu je to glavno bilo; a to značenje podudara se potpuno sa značenjem, što sam i ja dao tim riječima.

Odgovaram 3. Ne pomaže reći: Sv. Toma pretpostavlja historijsko-literarno značenje kao zajamčeno, stoga i ne raspravlja o tom, već u historijskoj činjenici vidi mistično značenje. Ne pomaže to reći, jer a) to nam nigdje ne kaže sv. Toma; b) mi nemamo prava zaglaviti ovako: sv. Toma daje riječima mistično značenje, dakle te riječi imadu historijsku bazu; ne imamo pravo, jer mističko značenje nužno ne pretpostavlja historijsku činjenicu, tumačenju bo mističkomu može biti bazom i čista alegorija. Ja sam o tom govorio na drugomu mjestu, pa i naveo »*Cantica Canticorum*«, a imade i drugih primjera.

[95] S. th. I. p. q. 92. a 2. et 3.

*

Mogao je sv. Toma naprosto uzeti riječi Mojsijeve onako, kako glase, ne istražujući, da li im je smisao historijsko-literarni ili alegorijski, pa im dodati svoje mističko značenje. Da li on one riječi shvaća historijski, mi to ne znamo, jer nam on to nigdje ne govori ni *expresse* niti *aequivalenter.*

Odgovaram 4. Što više čini se da sv. Toma Mojsijevim riječima ne daje historijsko značenje. To se razabire iz nekih drugih pitanja, o kojima on, uz ona dva, raspravlja. To je pitanje, što on u istoj svojoj Summa theol. postavlja malo prije, nego li je postavio ona gore navedena.

To je pitanje ovo: »*Utrum mulier debuit produci in prima rerum origine*«. Rješava pitanje ovako: To je trebovalo za rasplogjenje, stoga je dobro rečeno »*Non est bonum hominem esse solum; faciamus et adjutorium simile sibi*«.

Ovo pitanje jednako je postavljeno i riješeno, kao druga dva što sam naveo.

Pitam sada: Je li sv. Toma historijski shvatio »*Non est bonum hominem esse solum, faciamus ei adjutorium simile sibi*«? Neće se nitko naći, koji će ustvrditi, da je sv. Toma onim riječima dao značenje historijsko, i tim stvoriti sv. Tomu antropomorfistom. Sv. Toma jamačno nije te riječi shvatio u literarno-historijskom smislu. Bog je »*actus purus*«, što se o Bogu govori u Bibliji, to se primjenjuje Bogu »*per analogiam*«. Stoga riječi Mojsijeve »*Deus dixit: non est bonum hominem esse solum*«, dakako valja da nečemu odgovaraju u Bogu, ali ne u historijsko-literarnom značenju. Te riječi ne mogu drugo u Bogu označiti već ideju vječitu, nepromjenivu, koja je ujedno »*decretum voluntatis*«, kojim Bog preodregjuje, da čovjek bude imati drugaricu za rasplogjenje ljudskoga koljena. — Sv. Toma kada je postavio pitanje »*utrum mulier debuerit creari in prima rerum productione*«, pa odgovorio na pitanje ovako: to je trebovalo da odmah bude stvorena radi rasplogjenja, nije mogao sv. Toma drugo reći već ovo: to je trebovalo, stoga je premudra bila odredba Božja da tako bude, kako nam to Geneza govori »*Non est bonum hominem esse solum, faciamus* . . . i t. d.

Sv. Toma nije mogao, pa stoga nije ni shvatio one riječi u literarno-historijskom značenju, pa ipak je uzeo ih kao oslon svomu mističkomu značenju.

Kao što je u ovomu slučaju, tako — možemo s pravom ustvrditi — da se je služio sv. Toma u drugim dvjema pitanjima,

koja odmah dolaze iza ovoga u njegovoj „Summa theol". Sv. Toma nije naime shvatio riječi Biblije u historijsko-literarnom smislu, već onako, **kako se imade shvatiti čovječiji govor, kojim se služi Biblija, kada govori o Bogu i njegovim djelima.**

Prema ovomu, što sam kazao, odgovori Tomini na postavljena dva pitanja značili bi ovo. Na prvo pitanje »*utrum debuerit fieri ex viro*«. Pristojalo je»*conveniens fuit*«, odgovara sv. Toma, u pogledu rasplogjena, jer je Bog htio: a) da čovjek bude početak svoje vrsti; b) da čovjek bude jače ljubiti svoju ženu i njoj prionuti nerazdriješivo, kao da bi mu bila ona jedan dio njegova tijela; c) da čovjek bude ostati udružen do smrti sa svojom ženom, jer bračno udruženje nije samo za rasplogjenje, kao što je kod drugih životinja, već je i radi odgoja i megjusobnoga pomaganja (vita domestica), gdje se traži i djelo čovjeka i djelo žene, jer što može prvi ne može druga i obrnuto..., a to je u u sv. Pismu krasno označeno »*creavit ex ipso adjutorium simile sibi*.[96] Suviše ove riječi u figurativnom značenju znamenuju »*quod Ecclesia a Christo sumit principium*«.[97]

Na drugo pitanje: »*utrum debuerit formari ex costa Adae*«: pristojalo je (conveniens fuit), odgovara sv. Toma, pogledom na rasplogjenje i bračnu svezu, što ju je Bog preodredio, naime: 1. da bude društvena sveza izmegju čovjeka i žene; 2. da žena ne bude upravljala čovjekom, već čovjek ženom; 3. da čovjek ne smije prezreti svoje žene niti je smatrati robinjom, a to je Geneza krasno iskazala riječima: »*Aedificavit Dominus Deus costam, quam tulerat de Adam, in mulierem*«. Suviše ove riječi figurativno mogu značiti »*sacramentum*« *quia de latere Christi dormientis in cruce fluxerunt sacramenta*«.[98]

Stoga se ne može kazati, da je sv. Toma davao historijsko značenje dvjema navedenim mjestima, barem to nije dokazano.

Odgovaram 5. Ne bi spadalo na pitanje, što ću ovdje sada kazati, al volim kazati, nego li premučati, jer objašnjuje stvar i ako iz daljega. Kao što je sv. Toma tumačio ova tri pitanja, kojih sam se dotaknuo, tako je tumačio i heksameron Mojsijin. Sv. Toma kušao je pokazati, da je pristojno bilo da se prikaže stvaranje onako, kako je prikazano u Bibliji, a da

[96] Eccli. XVII. 5. — [97] Summa theol. I. p. q. 94. a. 2. — [98] Ibid. a. 3.

sv. Toma nije niti istraživao niti se izrazio, da li onako, kako je prikazano, odgovara u literarno-historijskom smislu historijskoj zbilji; naime nije istraživao — što moderni istražuju — da li su bili to dani naravni ili epohe, da li je to alegorija, koja krije didaktičnu svrhu i t. d. Sv. Toma je postavio različita pitanja, pa je na svako odgovorio ili »*decuit*« ili »*conveniens fuit*« da je tako prikazano stvorenje. Budući da glagol »*convenit*« može označiti stvar, djelo, svojstvo tu, gdje mora biti, jer tako traži narav same stvari, u kojoj se nalazi, stoga je sv. Toma naveo i različite razloge, zašto je tako pristojno bilo.

Osobitom svojom kombinatornom umnom snagom krasno sv. Toma prikazuje, kako se je pristojalo, da prikazba čitavog stvaranja podijeljena bude u šest dana, od kojih su tri bila namijenjena podijeljenju stvorova, a tri ukrasu; kako se je pristojalo i za što da bude označeno stvaranje angjela sa riječima »*fiat lux*«; pa za što se je pristojalo, da bude tu napomenuto izrijekom stvaranje »*luminarium* . . . i t. d. Sv. Toma svemu ovomu navodi svoje razloge, a ti se svi razlozi vrte okolo toga, kako da se prikaže pristojnost prikazbe stvaranja, a ne okreću se okolo toga, kako da se pokaže, da je Bog zbilja onim redom stvorio svijet i na onaj način, kako je kazano u prvom poglavlju Geneze. A to je jasno iz načina govora, kojim se služi sv. Toma, na pr. »*utrum in Scriptura ponatur*«... »*utrum convenienter dicatur*«... »*convenienter in sacris litteris describitur*«... »*convenienter causa productionis luminarium describitur* . . . i t. d.

Ovim je odgovoreno na prigovor crpan iz auktoriteta teologa škole, naročito pak sv. Tome.

Prigovor šesti. Svi sveti Oci vidjeli su u stvaranju Evina tijela iz Adamova rebra označena tajna značenja. Ta tajna značenja nijesu mogli uzeti iz metaforičkih riječi, već iz činjenice historijske zbilje, što je tu opisana. Tako na pr. piše sv. Augustin: »*Dormit Adam ut fiat Eva, moritur Christus ut fiat Ecclesia. Dormienti Adae fit Eva de latere, mortuo Christo lancea perfoditur latus, ut profluant sacramenta, quibus formaretur Ecclesia.*[99] Pa opet na drugom mjestu[100] sv. Augustin vidi označenu podčinjenost žene čovjeku, vidi slogu i svrhu bračne sveze. — Na koncu može se opaziti i to, što je Adam rekao: »*Hoc nunc os de ossibus meis et caro de carne mea, haec vocabitur virago, quia de viro sumpta est*«.[101]

[99] In Joan str. 9. c. 10. — [100] De Civ. Dei. lib. 13. 21. — [101] Ballerini u „Scuola cattolica“ Milano, god. 1893. novembar.

Odgovaram 1. Princip, koji se ovdje postavlja, nije ispravan.

Princip je ovaj: mističko tumačenje pretpostavlja u svakomu slučaju historijsku činjenicu, ili literarno-historijsko značenje. Na drugomu mjestu naveo sam primjera, gdje mistično tumačenje pretpostavlja i alegoriju.

2. Sumnjivo je pozivati se na sv. Augustina, kako to čini Ballerini. Sv. Augustin ne misli o ovomu pitanju isto, što misli Ballerini; svak će se o tom uvjeriti, komu su poznati Augustinovi komentari »*De Genesi contra Manichaeos*« i »*De Genesi ad litteram*«.

3. Mistično tumačenje, što nam daje sv. Augustin u djelu »*De Civitate Dei*« lib. 12., tumačenje je alegorskoga govora Geneze, a ne simboličkoga čina. Razlog je tomu, što nijednomu ozbiljnomu teologu ne dolazi ni iz daleka na pamet, da je sv. Augustin pojmio Boga na antropomorfski način. Ta i sam Ballerini zabacuje i valja da zabaci antropomorfizam u Bogu.

4. Ballerini ne dokazuje ništa riječima »*ecce nunc os de ossibus meis et caro de carne mea*« itd. jer se tu pretpostavlja nešto kao izvjesno, što inače nije izvjesno već prijeporno, to jest ono, što se pita (quod est in quaestione), Ballerini drži ujamčenim. Pitanje je naime, da li se cijelo pričanje Mojsijevo o stvaranju žene ima tumačiti u prenešenom smislu (alegorijski) ili čisto historijski: to je pitanje. Kada Ballerini istrgava riječi »*ecce nunc os de ossibus meis*« iz Mojsijeva pričanja pa im daje značenje čisto historijsko, pa odatle hoće da dokaže, da je čitava priča historija, on pada u onu logičnu pogrješku, što logici zovu: »*petitio principii*«.

O ovoj će stvari biti govora i malo niže.

Versic. 23, 24, 25. Dixitque Adam: Ecce nunc os de ossibus meis et caro de carne mea . . . etc.

Hagiograf ove riječi postavlja u usta Adamova. U ovim je riječima sadržana nauka cijele alegorije. A to je nauka: a) Bog je stvorio čovjeku pogledom na rasplogjenje pomoćnicu, koja mu je po naravi u svemu slična *(os de ossibus meis et caro de carne mea)*. b) Stoga će mu biti ona zaručnicom *(vocabitur virago)*. c) I on će biti udružen sa svojom zaručnicom vezom ljubavi, sloge, nerazrješive jedinstvenosti *(et erunt duo un carne una)*. d) A ljubav i nerazrješivost i jedinstvenost valja da bude

najtjesnija, što je čovjek može s nekim sklopiti, valja da bude čak jača, nego li je izmegju djece i roditelja, i ako je ova sveza dosta jaka *(quamobrem relinquet homo patrem et matrem suam);* a sve to, jer to traži rasplogjenje, uzdržavanje i odgoj ljudskoga roda.

Ove riječi nijesu mogle biti Adamove, već hagiografove; to se vidi odatle, što je tu govor: *»relinquet homo patrem et matrem«*, a Adam u tom času nije mogao govoriti o očinstvu i materinstvu, jer on nije imao ni oca ni matere, stoga nije niti imao koga da ostavi. Kada bi se tumačile *ad litteram*, morale bi se odnositi isključivo na Adama i Evu, a u ovom slučaju ne bi imale smisla. Protumače li se, kako ih ja tumačim, ne samo da neko značenje izbija čisto i bistro, već se krije tu i sadržaje duboka i temeljna nauka o obiteljskom životu, koji je prvo sjeme i prvi korijen, odakle raste i razgranjuje se veliko stablo, što se zove ljudsko društvo. Isporedi li se ovo tumačenje sa oštro literarnim, iz njega nam izbijaju religiozno-etičke ideje, koje potpuno dolikuju svetosti i mudrosti nadahnutih knjiga; dok iz literarnog tumačenja dijelom ne imademo smisla, onaj pak dio, što ima neki smisao, hladan je i prazan i bez svake praktične vrijednosti, nevjerojatan i bez religiozno-etičke ideje. Ako li bi se pak koja takova ideja dala tipično izvesti, ona ne bi bila neposredno hagiografova već onoga, koji bi je izveo iz historijske činjenice. — Napokon, literarno-historijsko tumačenje ovoga mjesta Geneze ne može se dopustiti ni s toga gledišta, što unosi antropomorfizam u Božja djela. Nastavit će se.





Konstitucija Benedikta XIV.

„Ad militantis“ dd 30. Mart. 1742. i priziv.

Piše dr. I. Ang. Ruspini.

Nastavak).

III. Visitatio et morum correctio.

1. Već je dekretalno pravo ustanovilo bilo, da u predmetu popravka vladanja (correctio morum), bilo da poglavar oko popravka nastoji prigodom vizitacije, bilo da o tom nastoji izvan vizitacije, prizivu ne pripada odgodna ili obustavna moć.[15] Izraz „correctio morum“ znači uporabu shodnih mjera, da se potčinjeni poprave i tako postojeći manjci i nedostatci uklone a novi zapriječe. Svrha joj nije kazna ili odmazda, već boljak potčinjenih. Poglavar ju vrši u svojstvu oca, a ne u svojstvu suca. Sretstva (mjere), koja pri tom rabi, valja da su umjerena i shodna, da se potčinjeni poprave, te imaju značaj brzog lijeka i prve pomoći. Mučno i dugotrajno ispitivanje i istraživanje, kakovo je u porabi kod sudbenog postupka, leži izvan granica „correctionis morum“; jednako leže izvan granica „correctionis morum“ mjere, koje u prvom redu smijeraju na kaznu.

Vizitacija (visitatio), prigodom koje najčešće poglavar nastoji oko popravka vladanja, sama po svojem pojmu i značaju, kako ju dekretalno prava shvaća,[16] služi brzom i bezodvlačnom

[15]) Cap. 13. X. I. 31: »Irrefragibili constitutione sancimus ut ecclesiarum praelati ad corrigendum subditorum excessus, maxime clericorum, et ad reformandos mores prudenter ac diligenter intendant, ne sangius eorum de suis manibus requiratur. Ut autem correctionis et reformationis officium libere valeant exercere, decernimus, ut exequutionem ipsorum nulla consuetudo vel appellatio valeat impedire, nisi formam in talibus excesserint observandam«. — Isp. cap. 3. 26. X. II. 28.

[16]) Cap. 13. X. I. 31: »Irrefragibili constitutione sancimus, ut ecclectionis) impensurus officium, proposito verbo Dei quaerat (t. j. archiepiscopus) de vita et conversatione ministrantium in ecclesiis et locis aliis

uklonjenju manjaka i nedostataka, što ih poglavar na licu mjesta zapazi. I njoj je strano mučno istraživanje, kakovo rabi u sudskom postupku, a u savezu s tim strana joj je i uporaba kazni uobičajenih u sudbenom postupku.

Iz ocrtanog pojma i značaja vizitacije i korekcije lako je razumjeti, zašto prizivu proti vizitacijonim i korekcijonim mjerama ne pripada odgodna ili obustavna moć. Razlog jest, što inače odnosne mjere ne bi mogle umah djelovati i kao brzi nužni lijek i prva pomoć utjecaja imati.

U savezu je takodjer sa pojmom, značajem i svrhom vizitacije i korekcije ona ustanova kanonskog prava, prema kojoj se proti poglavaru u stvarima vizitacije i korekcije ne može iznijeti prigovor sumnjivosti (exceptio suspicionis, recusatio).[17] I takovim bi se prigovorom, kada bi dopušten bio, spriječavale njegove prve brze nužne mjere i njihovo bezodvlačno djelovanje.

Tridentin je kako tehničke izraze (visitatio, morum correctio) tako i same pravne uredbe vizitacije i korekcije iz dekretalnog prava preuzeo i nepromijenjene pridržao. Što se napose vizitacije tiče, imade ona prema Tridentinu za svrhu, da poglavar na licu mjesta manjke i nedostatke što prije i brže

---

divino cultui deputatis, ac caeteris, quae ad officium ipsum spectant, absque coactione et exactione qualibet juramenti, ad ipsorum emendationem per salubria monita, nunc levia nunc aspera, juxta datam sibi a Deo prudentiam, diligenter intendens. Quod si de aliquibus orta fuerit infamia, contra eos ordinariis ipsorum, ut super his solemniter inquirant, denunciet, si viderit expedire... §. 6. Hanc autem visitandi formam ab universis, etiam episcopis aliisque praelatis ordinario jure suos subjectos visitantibus, plene observari praecipimus: salvis super hoc rationabilibus et approbans religiosorum consetudinibus et regularibus institutis.«

[17] Congr. Concil. dd. 21. Maii 1603 (ap. Richter-Schulte, Canones et decreta Concil. Trident., Lipsiae 1853. p. 72. n. 6): „Retulit episcopus Egitanensis, in generali dioecesis visitatione plerumque contigere, ut dum episcopus vel eius visitatores eidem incumbunt officio, a delinquentibus ad impunitatem consequendam uti suspecti allegentur seu recusentur..... Facultatem itaque sibi, ut huiusmodi frivolo impedimento a quavis persona, quantumvis potente, ecclesiastica vel saeculari, opposito non obstante, ulterius inquirere et procedere quoad emendationem, correctionem et punitionem possit, concedi postulabat. Ad quas preces Clemens VIII. ex voto S. Congregationis declaravit, episcopum in visitatione uti suspectum allegari seu recusari non posse". – Isp. Concil. Trid. cap. 10. Sess. XXIV. de ref.: „Nec in his, ubi de visitatione aut morum correctione agitur,.... ulla appellatio seu querela, etiam ad Sedem Apostolicam interposita, executionem..... quoquo modo impediat aut suspendat".

upozna te isto tako na licu mjesta što prije i brže popravi i ukloni, postupajući pri tom očinskom ljubavlju.[18] Pridržavši značaj vizitacije i korekcije, kako je po dekretalnom pravu ustanovljen bio, morao je Tridentin dosljedno i pridržati onu ustanovu dekretalnog prava, prema kojoj prizivu proti mjerama i odredbama uporavljenima u vizitaciji i korekciji ne pripada odgodna ili obustavna moć. To je i izrično odredio u cap. 1. Sess. XXII. de ref.[19] i u cap. 10. Sess. XXIV. de ref.[20]

Rimski zborovi iznose u svojim autentičnim riješenjima jednako shvaćanje o vizitaciji i korekciji, a napose isključuju suspenzivni priziv.[21]

[18] Cap. 3. XXIV. de ref.: „Visitationum autem omnium istarum praecipuus sit scopus, sanam, orthodoxam doctrinam, expulsis haeresibus, inducere; bonos mores tueri, pravos corrigere; populum cohortationibus, et admonitionibus ad religionem, pacem, innocentiam accendere; cetera, prout locus, tempus, et occasio feret, ex visitantium prudentia, ad fidelium fructum constituere. Quae ut facilius feliciusque succedant, monentur praedicti omnes et singuli, ad quos visitatio spectat, ut paterna caritate, christianoque zelo omnes amplectantur; ideoque modesto contenti equitatu famulatuque, studeant quam celerrime, debita tamen cum diligentia, visitationem ipsam absolvere".

[19] „... Cum igitur, quo majore in Ecclesia Dei et utilitate et ornamento haec sunt, ita etiam diligentius sint observanda, statuit sancta Synodus, ut quae alias a summis Pontificibus, et a sacris Conciliis de clericorum vita, honestate, cultu doctrinaque retinenda, ac simul de luxu, comessationibus, choreis, aleis, lusibus, ac quibuscumque criminibus, nec non saecularibus negotiis fugiendis copiose ac salubriter sancita fuerunt, eadem in posterum iisdem poenis, vel majoribus, arbitrio Ordinarii imponendis, observentur; nec appellatio executionem hanc, quae ad morum correctionem pertinet, suspendat".

[20] „Episcopi, ut aptius, quem regunt, populum possint in officio atque obedientia continere, in omnibus iis, quae ad visitationem ac morum correctionem subditorum suorum spectant, jus et potestatem habeant, etiam tamquam apostolicae Sedis delegati, ea ordinandi, moderandi, puniendi et exequendi, iuxta canonicas sanctiones, quae illis ex prudentia sua pro subditorum emendatione ac dioecesis suae utilitate necessaria videbuntur. Nec in his, ubi de visitatione aut morum correctione agitur, exemptio, aut ulla inhibitio, appellatio seu querela, etiam ad Sedem apostolicam interposita, executionem eorum, quae ab his mandata, decreta aut judicata fuerint, quoquo modo impediat aut suspendat".

[21] Congr. EE. et RR. dd. 16. Oct. 1600. nr. VIII. (Coll. Lac. l. c. I. col. 427 ss): „In causis vero visitationis Ordinariorum, aut correctionis morum, quoad effectum devolutivum tantum admittantur, nisi de gravamine per definitivam irreperabili agatur, vel cum Visitator citata parte et adhibita causae cognitione judicialiter procedit; tunc enim appellationi locus erit etiam quoad effectum suspensivum". — Congr. Concil. dd. 23. Nov. 1647 ad 2. (Richter-Schulte, l. c. p. 446. n. 3): „Episcopum posse in visitatione

Konst. „Ad militantis" rabeći tehničke izraze „visitatio" i „correctio morum", rabi ih nedvojbeno u ovom smislu, u kojem i starije pravo, pak im tim samim već pridržaje i potvrdjuje značaj, što su ga te pravne uredbe dotada imale. Izrično isključuje suspenzivni priziv u stvarima vizitacije i korekcije konst. „Ad militantis" u §§ 6. 10. 19. i 31.

Jednako uče i kanonisti o pojmu, značaju i svrhi vizitacije i korekcije kao i o isključenju suspenzivnog priziva.[22]

2. Dekretalno pravo ne dopušta, kako vidjesmo, suspenzivni priziv u stvarima vizitacije i korekcije. Rečeno vrijedi kao pravilo, koje imade i iznimku. Prema cap. 13. X. I, 31 pripada u stvarima vizitacije i korekcije prizivu obustavna moć, „si

---

absque adjunctis conjudicibus ecclesiam cathedralem et capitulares visitare, eisque poenas imponere extraordinarias, quae magis morum correctionem quam punitionem respiciant, non autem extra visitationem, nec quando contra capitulares ad poenas ordinarias procederet". — Congr. Concilii dd. 15. Maii 1700 (Richter-Schulte, l. c. p. 166. n. 1): „I. An quando ordinarii ad evitanda scandala procedunt non citata parte, nec adhibita causae cognitione in causis visitationis aut correctionis morum, possit judex delegatus apostolicus appellationem simpliciter recipere? Resp. ad I. Negative quoad effectum suspensivum". — Congr. Concil. rel. a Fagnani in cap. 3. X. II, 28. nr. 14. 15 (Commentaria in primos 5 ll. decretalium): Sacra Congregatio censuit appellatione correctionis morum non comprehendi blasphemiae et adulterii correctionem, seu punitionem, quando Episcopus judicialiter processit, cognovit et pronuntiavit... Ita videtur sentire Concilium c. 1. sess. 22., ubi exprimendo „quibuscunque criminibus ecclesiasticis," tamen requirit etiam aliud, ut fiat extra formam judicii et ad poenitentiam .... Et quamvis c. 10. sess. 24. utatur verbo „puniendi", et sic extra poenitentiam, et utatur verbo „judicata", et sic etiam in forma judicii, tamen quia loquitur de visitatione et correctione, ad visitationem et correctionem debet referri. Ideoque, si Episcopus in dictis duabus criminibus judicialiter processit et cognovit, admittendam esse appellationem etiam ad effectum suspensivum .... Sanctitas Sua Congregationis sententiam approbavit, ut si Episcopus judicialiter processit ad definitivam, non comprehendatur hic casus appellatione correctionis morum, et detur appellatio etiam suspensiva nedum in praedictis duobus casibus blasphemiae et adulterii, sed etiam in omnibus aliis similibus, ubicumque Episcopus judicialiter processit". — Congr. Concilii in Boian. dd. 14. Dec. 1654 (ap. Ferrari, Prompta bibliotheca can. jur. mor. dogm. v. Visitatio n. 77): „III. Per quod tempus in locis visitandis sint eis praestanda victualia? Resp. ad III. Per Episcopum celeriter visitationem esse absolvendam, et ad actus extraneos non esse divertendum".

[22] Isp. n. pr. Fagnani, l. c. in cap. 13. X. I, 31 nr. 6. 7. 8.; in cap. 3. X. II, 28. nr. 1. ss., Wernz, Jus decretalium, II, 2. n. 759; München, Das kanonische Gerichtsverfahren und Strafrecht, Köln u. Neuss 1874. I. 592 ff.

formam in talibus excesserit (t. j. poglavar) observandam". Propisanu formu (način) povrijedjuje poglavar, kada u stvarima vizitacije i korekcije rabi kazne uobičajene u sudbenom postupku (kazne redovite, veće), ili kada u tim stvarima sudbeno postupa. U jednom i drugom slučaju može se prizvati „cum effectu suspensivo". Redovite kazne i sudbeni postupak u oprijeci su sa pojmom, značajem i svrhom vizitacije i korekcije, kako smo gore razložili. Poglavar rabeći redovite kazne ili sudbeni postupak prekoračuje granice vizitacije i uporavljuje način, kojemu u tim stvarima ne ima mjesta te „formam excedit in his observandam", kako veli cap. 13. X. II, 28., pa zato onda prizivu pripada suspenzivna moć, pošto se više ne radi o vizitaciji i korekciji.

Tridentin na jednom samo mjestu govori o iznimnom slučaju suspenzivnog priziva i to u cap. 1. Sess. XIII. de ref. O tom mjestu raspravljamo opširno u točki V. 1. 2., pak upućujemo onamo.

Rimski zborovi iznose u svojim autentičnim riješenjima iste slučajeve, koje poznaje i dekretalno pravo kao iznimne, te dopuštaju u njima suspenzivni priziv.[23]

Konst. „Ad militantis" isključujući u § 21. suspenzivni priziv u stvarima vizitacije i korekcije, ograničuje tu svoju odredbu tim, što izrično upućuje na dekret Congr. EE. et RR. dd. 16. Oct. 1600 („ad formam tamen decretorum S. Congr. Episcoporum de mandato s. m. Clementis VIII. editorum anno MDC"). Pošto taj dekret u br. VIII. navodi slučajeve, u kojima se iznimno u stvarima vizitacije i korekcije prizvati može „cum effectu suspensivo", to je s ovakovom uputom konst. „Ad militantis" usvojila i odobrila suspenzivni priziv u dotičnim slučajevima. Uz to izjavljuje konst. „Ad militantis" u § 39., da se iznimno može prizvati „cum effectu suspensivo" u onim stvarima, u kojima se u pravilu ne može prizvati nego „cum effectu devolutivo". Medju takove pako stvari spadaju po konst. „Ad militantis" §§ 6. 10. 19. 21. i 31. i stvari vizitacije i korekcije; dosljedno može se i u njima po konstituciji prizvati iznimno „cum effectu suspensivo".

Kanoniste suglasno uče, da se u stvarima vizitacije i korekcije iznimno prizvati može „cum effectu suspensivo". Kao

[23] Vd. riješenja cit. u op. 21.

iznimke navode iste slučajeve, koje spominje dekretalno pravo i riješenje rimskih zborova.[24]

IV. Exsecutio decretorum Concilii Tridentini.

1. Sabor Tridentinski, kada isključuje priziv, rabi ove izraze: „appellatio decreti huius executionem impedire non valet" (cap. 2. Sess. V. de ref.); „appellationibus nemini sufragantibus" (cap. 5. 7. Sess. V. de ref.); „appellatione non obstante" (cap. 3. 8. Sess. XXI. de ref., cap. 18. Sess. XXIII. de ref., Decret. de obs. et evit. in celebr. missae Sess. XXII.); „appellatio executionem non suspendit" (cap. 1. 10. Sess. XXII. de ref., cap. 1. Sess. XXIII. de ref., cap. 10. 18. Sess. XXIV. de ref., cap. 14., Sess. XXV. de ref.); „appellatione postposita" (cap. 5. Sess. XXV. de reg. et mon.); „appellationibus exclusis" (cap. 8. Sess. VII. de ref.); „appellatione remota, amota" (cap. 6. 7. Sess. XXI. de ref., cap. 13. Sess. XXV. de reg. et mon.).

Izrazi „appellatio non impedit", „non suspendit", „non obstat" kao i izraz „appellatione postposita" izravno izriču, da priziv ne ima obustavne moći. Izrazi „appellatione exclusa" i „appellatione remota" mogu značiti, da je isključen samo suspenzivni priziv, ali mogu po sebi i to značiti, da je priziv naprosto, daklem i devolutivni isključen.[25] Ima li se na umu da se predmeti, pri kojima Tridentin rabi izraze „appellatione exclusa" i „appellatione remota", ničim ne odlikuju od onih, pri kojima rabi izraze „appellatio non suspendit, non obstat, non impedit, non suffragat", dosljedno da se nije moći dovinuti razlogu, zašto bi kod prvih bio isključen svaki priziv, a kod drugih samo suspenzivni, tad je opravdan zaključak, da Tridentin i prve i druge izraze rabi

[24] Vd. Fagnani, l. c. in cap. 13. X. I, 31. n. 6., 7. 8., in cap. 3. X. II, 28. nr. 1. ss., Reiffenstuel, Jus can. univ. l. 2. tit. 28. § 11. n. 300 ss., Lega, De judiciis ecclesiasticis, l. I. vol. I. n. 670. 672; Santi-Leitner, Praelectiones Jur. can. l. 2. tit. 28. n. 40.

[25] Vd. cap. 53. X. II, 28: „Pastoralis officii (p. d.) Quaesivisti, utrum quando inhibetur appellatio in rescripto, frustratoria tantum inhibita videatur. Nos attendentes, quod per appellationem frustratoriam, etiamsi non fuisset inhibita, negotium non debeat impediri, respondemus, quod quaelibet provocatio intelligitur removeri, quae jure non indulgetur expresse: sed si appellans fuerit gravatus injuste, gravamen huiusmodi per superiorem poterit emendari". – Isp. Fagnani, l. c. in cap. 53. X. II, 28. n. 1. ss., Reiffenstuel, l. c. l. II. tit. 28. § 10. n. 282. ss.

u istom smislu, t. j. da jedni i drugi izrazi isključuju samo suspenzivni priziv.

Rimski zborovi u svojim autentičnim tumačenjima jednako se izrazuju o svim Tridentinskim propisima, koji ovdje u obzir dolaze, te ne polažu nikakovu važnost na to, da li je ova ili ona od gore navedenih fraza po Tridentinu uporavljena. Shvaćaju ih dakle sve kao jednakoznačne, i to tako, da je njima isključen samo suspenzivni priziv.[26]

Konst. Pija IV. „Benedictus Deus" dd. VII. Kal. Febr. 1564. kojom je potvrdjen Tridentinski sabor, veli u § 3. za sve Tridentinske propise, da se imadu provesti „appellatione postposita"; uzima dakle i ona, da su u pogledu priziva svi Tridentinski propisi jednaki, da svi isključuju samo suspenzivni priziv.

Konst. „Ad militantis" u § 5. odredjuje, da se svi Tridentinski propisi imadu provesti „appellatione postposita", koji izraz po sebi i izravno isključuje samo suspenzivni priziv. U § 38. pako veli izričito, da je proti provedbi Tridentinskih propisa (u pravilu) moguć samo devolutioni priziv („appellatio in solo devolutivo et sine retardatione vel praejudicio legitimae executionis recipi et admitti possit"). Po tom isključuje samo suspenzivni priziv.

Tridentin isključuje priziv naprosto, dakle i devolutivni, u slučajevima postupka „ex informata conscientia", o kojima radi u cap. 1. Sess. XIV. de ref. i u cap. 16. Sess. XVI. de ref. Jednako isključuju u tim slučajevima svaki priziv koli konst. „Ad militantis" u § 38.,[27] toli autentična riješenja rimskih zborova.[28]

---

[26] Vd. Congr. EE. et RR. dd. 16. Oct. 1600. n. VIII. i Congr. Concil. dd. 15. Maii 1700. ad I. cit. u op. 21.

[27] Vd. točku VII.

[28] Congr. Concilii dd. 21. April. 1668 (ap. Bened. XIV. De syn. dioeces l. 12. cap. 8. u. 4): „Cum nullus ordinari debeat, quem Episcopus suae Ecclesiae utilem aut necessarium non judicaverit, Congregatio non semel declaravit, ab huiusmodi judicio nullam dari appellationem, sed recursum dumtaxat ad Sedem Apostolicam . . ." — Instr. Congr. de Prop. Fide dd. 20. Oct. 1884 (ap. Lega, l. c. l. I. vol. I. p. 449 ss): „n. 11. A decreto suspensionis ex informata conscientia non datur appellatio ad tribunal superioris ordinis. Postquam idcirco clericus intimationem suspensionis habuerit, si nihilominus appellationem interponere, eiusque obtentu in altari ministrare, seu quovis modo suum ordinem solemniter exercere praesumat, statim incidit in irregularitatem. n. 12. Semper tamen patet aditus ad Apostolicam

2. Konst. „Ad militantis“ navodi u §§ 6.—35. sve one propise Tridentinske, koje je sam Tridentin providio klauzulom „appellatione remota“, „non obstante“, „non suffragante“ ili sličnom jednakoznačnom, t. j. sve one propise, za koje je sam Tridentin izrično ustanovio, da se imadu provesti bez obzira na priziv; drugima riječima, kojih provedbu priziv ne obustavlja. Navodi ih pako konst. „Ad militantis“ dijelom po smislu, dijelom i doslovno, upućujući uvijek na poglavlje i sjednicu, gdje Tridentin o njima radi.

Osim ovih mjesta navodi konst. „Ad militantis“ i mnoga druga mjesta Tr.dentinska, koja u samom Tridentinu nisu providjena klauzulom „appellatione remota“ ili sličnom jednakoznačnom. Ta mjesta jesu: cap. 4. Sess. VI. de ref., cap. 15. Sess. VII. de ref., cap. 4. 6. Sess. XIV. de ref., cap. 1. 2. Sess. XXI. de ref, cap. 3. 8. 9. Sess. XXII. de ref., cap. 6. 15. Sess. XXIII. de ref., cap. 8. Sess. XXIV. de ref. matr., cap. 4. 13. 16. Sess. XXIV. de ref., cap. 9. 10. 12. 14. Sess. XXV. de reg. et mon., i cap. 6. 8. Sess. XXV. de ref. Za ta mjesta, ili bolje za stvari i propise u njima sadržane, veli konst. „Ad militantis“ (§ 5.), da se imadu provesti „appellatione postposita“, te da priziv u njima imade lih devolutivni učinak (§ 38.: „appellatio . . ., in solo devolutivo . . . . recipi possit“). U § 37. ide konstitucija „Ad militantis“ još i dalje, te izjavljuje, da se svi Tridentinski propisi imadu provesti tako, da eventualni priziv ne obustavlja provedbene mjere, pak se pri tom pozivlje na odnosnu ustanovu konst. Pija IV. „Benedictus Deus“, kojom je Tridentin potvrdjen.

Konst. „Benedictus Deus“ u § 3. odredjuje,[29] da je dužnost biskupa brinuti se, da vijernici sve Tridentinske propise obdržavaju, pak da imadu neposlušne na obdržavanje tih propisa cenzurama i drugim kaznama (medju ostalim i kaznama u odnosnim Tridentinskim dekretima sadržanima) pritegnuti i primorati „appellatione postposita“, t. j. usprkos priziva. Even-

---

Sedem; et in casu quo clericus absque sufficienti et rationabili causa se hac poena mulctatum reputet, recurrere potest ad summum pontificem. Interim tamen in vigore permanet decretum suspensionis, usquedum ab ipso Pontifice vel a S. Congregatione, quae de recursu judicare debet, non fuerit rescissum aut etiam moderatum“.

[29] Cit. u op. 11.

tualnom dakle prizivu manjka pri provedbi svakog i pojedinog Tridentinskog propisa obustavna moć.

Razumijeva se po sebi, da konst. „Benedictus Deus" ovom svojom ustanovom nije namjeravala reći, da suspenzivnom prizivu ne ima mjesta proti samim zakonima Tridentina, pošto o prizivu proti općem zakonu uopće ne može biti govora. Smisao je po tom te ustanove, da priziv ne ima obustavne moći, kada poglavar opći crkveni propis Tridentinski na posebni slučaj uporavljuje i od vijernika poslušnost traži; drugima riječima, kada poglavar u pojedinom slučaju odnosni opći zakon provodi. Ovako shvaća upitnu ustanovu i konst. „Ad militantis" u § 37.

Rimski su zborovi i prije, nego je izišla konst. „Ad militantis", u svojim autentičnim riješenjima — bez dvojbe na temelju konst. Pija IV. „Benedictus Deus" — načelno izjavljivali, da pri provedbi svih Tridentinskih propisa prizivu (obustavnom) ne ima mjesta.[30] Stojeći načelno na tom stanovištu posve su

[30] Congr. EE. et RR. dd. 16. Oct. 1600. n. VII.: „Ab exsecutione decretorum Sacri Concilii Tridentini, aut Visitationis Apostolicae appellationes a Metropolitanis non recipiantur, nec si Episcopi virtute eiusdem Concilii procedunt uti Sedis Apostolicae delegati in causis, quae sub eorum jurisdictione ordinaria non comprehenduntur, salva tamen in hoc casu legatorum et Nuntiorum Apostolicorum auctoritate". — Congr. Concil. dd. 15. Maii 1700. ad 1.: „An ab exsecutione decretorum S. Concilii Tridentini valeat appellationem admittere? Resp. ad 1. Negative". — Navedena riješenja ne smiju se tako shvatiti, kao da je pri provedbi Tridentinskih propisa svaki, daklem i devolutivni priziv isključen. Vidi se to već iz toga, što rimski zborovi dopuštaju devolutivni priziv pri provedbi Tridentinskih propisa te isključuju samo suspenzivni. Tako n. pr. Congr. Concil. in Cathac. dd. 14. Nov. 1671. ad 2., koje navodimo doslovno u slijedećoj (31.) opasci. Tako i Congr. Concil. in Feretrana et Suessana dd. 15. Maii 1738. ad 1. (ap. Richter-Schnlte, p. 71. n. 2.), koje glasi: „Non licere curiae metropolitanae inhibitiones concedere adversus decretum ordinarii residentiam parochorum jubentis, dandumque esse decretum in Feretrana a. 1591, resp. S. C. in Suessana 15. Mart. 1738. ad dub. I. In hoc vero ita rescripserat ad episcopum: „ut huiusmodi inhibitione, utpote nulla et contra dispositionem Concilii decreta, non obstante compelleret curatum ad residentiam. Ad vicarium vero apostolicum scribendum esse decrevit, a praecepto episcopi sive alio actu, quum procedit ad compellendos curatos ad residentiam, non dari appellationem ad effectum suspensivum, itaque sciat, eam inhibitionem ab episcopo sperni posse, et propterea de cetero caveat ab huiusmodi inhibitionibus". Vidi se to takodjer iz konst. „Ad militantis", koja u §§ 5. 37. col. § 38. dopušta devolutivni priziv proti provedbi Tridentinskih propisa pozivajući se pri tom

dosljedno i u konkretnim slučajevima isključivali priziv (suspenzivni), ma da se je radilo o provedbi takovog Tridentinskog propisa, koji i po samom Tridentinu nije bio providjen klauzulom „appellatione remota", „postposita" ili sličnom jednakoznačnom. Tako je n. pr. Congr. Concil. in Cathac. dd. 14. Nov. 1671. ad II. izjavila,[31] da ne ima odgodne moći priziv proti svrgnuću kanonika, koje je uslijedilo radi povrede dužnosti rezidencije, premda sam Tridentin u cap. 12. Sess. XXIV. de ref., gdje govori o rezidenciji kanonika, nije izrično ustanovio, da prizivu proti svrgnuću kanonika radi povrede dužnosti rezidencije ne pripada odgodna moć.

Tridentin je one svoje propise providio klauzulom „appellatione remota", „postposita" ili sličnom jednakoznačnom, za koje je držao i htio, da ih valja u konkretnim slučajevima provesti bez odvlake, kako bi spasonosni svoj utjecaj umah vršili i namjeravani učinak smjesta polučili. Pijo IV. u konst. „Benedictus Deus" htio je taj značaj podijeliti svim Tridentinskim propisima, držeći potrebnim, da svi Tridentinski propisi svoj reformatorni utjecaj umah vrše i namjeravani učinak u konkretnim slučajevima smjesta poluče. To je i učinio u § 3. odrediv, da se svi Tridentinski propisi imadu provesti „appella-

u §§ 4. 21. upravo na Congr. EE. et RR. dd. Oct. 1600. Prema tomu može smisao upitnih riješenja Congr. EE. et RR. dd. 16. Oct. 1600. n. VII, i Congr. Concil. dd. 15. Maii 1700. ad 1. biti samo taj, da proti provedbi Tridentinskih propisa ne ima mjesta (frivolni priziv i) priziv „cum effectu suspensivo." — Po navedenom riješenju Congr. EE. et RR. dd. 16. Oct. 1600. n. VII. ne teče priziv na metropolitu, ako je biskup provodeći Tridentinske propise postupao kao delegat sv. Stolice u stvarima, koje ne potpadaju njegovoj redovitoj vlasti; naprotiv može se priziv uložiti (i) na metropolitu, ako je biskup provodeći Tridentinske propise postupao kao delegat sv. Stolice u stvarima, koje potpadaju (i) njegovoj redovitoj vlasti. Isto načelo sadrži i riješenje Congr. Concil. in Tarracon. a. 1588., in Zamor. a. 1589., in Januen. a. 1597. (ap. Richter-Schulte, l. c. p. 166. n. 2.), koje glasi: „An, quando Episcopus procedit ad aliquem actum vigore decretorum Conc. Tridentini, quem etiam suo ordinario jure facere poterat de vetere jure, et in decretis datur facultas ordinario procedendi etiam tamquam apostolicae sedis delegato, appellatio ab huiusmodi iudicio ordinarii sit interponenda ad sedem apostolicam tamquam a sententia emanata a delegato sedis apostolicae? Summus Pontifex ex sententia S. Congregationis declaravit: „non esse hoc casu necesse ad apostolicam sedem appellare".

[31] Richter-Schulte, l. c. p. 358. n. 72: „A privatione beneficii, servatis servandis facta ab ordinario de canonicatu ob nonresidentiam, non dari appellationem suspensivam, resp. S. Congregatio in eadem Cathac. ad dub. V."

tione postposita". Istoga je mnijenja bio i Benedikt XIV., pak je u § 37. konst. „Ad militantis" odredbu Pija IV. u cijelosti usvojio i potvrdio.

I kanonisti isključuju suspensivni priziv pri provedbi svih Tridentinskih propisa.[32]

[32] Santi-Leitner, l. c. l. II. tit. 28. n. 39., Lega, l. c. l. I. vol. I. n. 670., — Imade kanonista, koji kada govore o prizivu proti provedbi Tridentinskih propisa te isključuju suspenzivni priziv, ističu samo one Tridentinske propise, koje je sam Tridentin providio klauzulom „appellatione remota" „postposita" ili sličnom jednakoznačnom. Tako n. pr. Hergenröther-Hollweck, Lehrbuch d. kath. K. R., Freiburg i. B. S. 532., Haring, Grundzüge d. kath. K. R., Graz 1910. S. 807. i dr. Ovakav po sebi nepotpun prikaz stavljamo na račun kompedijozne obradbe predmeta te ne nalazimo u tom zastupano mnijenje, da bi prizivu pripadala obustavna moć proti provedbi ostalih Tridentinskih propisa. — Heiner, Der kirchliche Strafprozess, Köln 1911. S. 139. drži, da biskup odnosnu svoju odluku providiti mora klauzulom „appellatione remota". Bit će to uputno, ali propisano nije.

(Svršit će se.)





O slobodnoj volji.

(Nastavak.)

Dr. Stjepan Zimmermann.

4. Naše tumačenje Kantovog nazora o slobodnoj volji osnivalo se na razlikovanju dvostruke slobode: psihološke ili „praktičke" i moralne, „prave" slobode. Ova potonja znači samo idejalnu jednu misao, koja sadržaje uskladjenost s moralnim zakonom. Ako pretpostavimo, da svijest o moralnom zakonu nije iluzorna, već da se osniva na zbiljskoj činjenici, tada moramo logički ustvrditi, da je sloboda kao idejalna misao u nužnoj svezi s realnom moći, o kojoj ovisi polučivanje idejalne slobode t. j. potpune uskladjenosti djelovanja s moralnim zakonom. Ovakovoj moći pripada sloboda u psihološkom smislu — i samo o toj slobodi vodi se boj izmedju determinizma i indeterminizma. Premda Kant nije uvijek tačno razlikovao izmedju realne moći (koja djeluje prema moralnoj obveznosti, ali može ujedno i protiv nje djelovati) i moralne slobode, ipak je posve krivo stanovište, koje ide za tim, da Kantov nauk o slobodnoj volji shvati isključivo u smislu moralne slobode.[1] Čovjek, koji u svom htijenju slijedi jedino ćudoredne maksime, može se nazvati u posebnom smislu slobodan, u koliko je nadvladao sve nećudoredne nagone. Budući da umni razvoj uopće proširuje našu samosvijest t. j. znanje o pripadnosti usebnih sadržaja našem jastvu, očito je da htijenje prema moralnim (umnim) normama jača u nama ideju jastva. Time postaje čovjek sve većma neovisan o „empiričkim", nećudorednim motivima — a idejal te neovisnosti jest potpuna ćudoredna ličnost (Persönlichkeit) ili

[1] „Sloboda nije dvojbeni danajski dar neke nedomišljajne (unausdenkbar) moći, koja bi amo tamo bludila bez uzroka i svrhe, već je ona idejal mišljenja i htijenja, koje se potpunom sviješću podlaže najvišim ciljevima". Windelband, Präludien (Tüb. 1903) p. 285.; isp. Windelband, Über Willensfreiheit (2. A.) p. 195. sq.

sloboda. S determinističkog gledišta imade ćudoredna sloboda jedino to značenje, da kao najjači motiv odredjuje našu volju u skladu s ćudorednim normama. Pomisao ove slobode ne mora ni indeterminizam posve odbaciti. Razlika izmedju oba stanovišta jest opet samo u shvatanju one realne moći, koja ostvaruje idejalnu slobodu. Ako se ćudoredna sloboda nalazi u čovjeku (prema determinističkom stanovištu) kao najjači motiv, koji volju nužno odredjuje na moralno dobro djelovanje, tada se nužno postizava potpuni sklad s moralnim zakonom. Po indeterminističkom stanovištu, koje priznaje psihološku slobodu u tom smislu, da htijenje nije nužni učinak motivâ, ne isključuje ćudoredna sloboda mogućnost djelovanja proti moralnom zakonu. Drugim rječima: ako čovjek i znade za ćudoredni idejal, htijenje mu je ipak neovisno i o tom idejalu t. j. htijenje nije nužni učinak tog idejala, pa zato je slobodno i onda, kad je protivno idejalnim normama. Svakako dakle treba razlikovati ćudorednu od psihološke slobode.

Determinizam zabacuje psihološku slobodu prije svega za to, jer drži da je u protimbi s načelom uzročnosti. Pojam kauzalnosti sadržaje naime po determinističkom shvatanju nužnu svezu izmedju uzroka i učinka. Budući da kategorija uzročnosti izriče (po Kantovom nazoru) nužnu svezu izmedju zbivanja i njegovog uzroka, za to je i sve naše htijenje nužno — ako ga motrimo s teoretskog gledišta, obzirom na razumnu spoznaju, dočim je slobodno samo u praktičkom ili etičkom smislu.

I Schopenhauer zamjenjuje pojam nužnosti i pojam dostatnog razloga.[2] Prema tome bi trebalo reći, da je sve ono, što se dogadja bez nužnosti, ujedno i bez odredbenog dostatnog razloga. Budući pako da je pojmu nužnosti oprečno sve ono, što se dogadja slučajno, zato bi sloboda, koja isključuje nužnost, morala značiti nešto takovo, što „o nikojem uzroku nije ovisno, pa bi je trebalo definirati kao nešto apsolutno slučajno" (p. 8). Primijenimo li ovaj pojam na ljudsku volju, to će sloboda sastojati jedino u tome, što je djelovanje volje bez dostatnog realnog razloga. Na ovom se pojmu, veli Schopenhauer, osniva Kantova definicija slobode t. j. takove moći, koja sama od sebe počima neki niz promjenâ. Ovaj izraz „sama od sebe" može značiti jedino „bez prethodnog uzroka", a to je opet isto

[2] Die beiden Grundprobleme der Ethik (W. W. ed. Frauenstädt IV) d. 7.

kao i „bez nužnosti". Slobodna volja morala bi dakle svoje čine proizvesti bez ikojeg uzroka, tako da ovi čini ne bi imali nikojih uvjeta, niti bi nastajali po kojem pravilu. „Medjutim i za ovaj se pojam našao jedan terminus technicus, koji glasi: liberum arbitrium indifferentiae" (p. 9.).

Bitni i najopćenitiji oblik razuma jest zakon uzročnosti, jer se na njemu osniva predočavanje izvanjskog svijeta, u koliko naime sve afekcije i promjene osjetih organa smatramo neposredno kao učinke, kojima odgovaraju prostorni predmeti kao uzroci (27). Po Schopenhauerovom je nazoru kauzalni oblik aprioran, jer je nužni uvjet za predočavanje prostornih predmeta, odnosno jer je pravilo, po kojemu tumačimo svezu osjetnih afekcija s realnim svijetom. Zakon uzročnosti izriče, da je u objektivnom svijetu svaka promjena u nužnoj svezi s nekom prethodnom promjenom, tako te ovaj regresivni niz promjenâ prelazi u beskonačnost. Ujedno kaže zakon uzročnosti, da svaka sljednja promjena (učinak) nužno mora nastupiti, ako postoji prediduća promjena (uzrok). Ovaj karakter nužnosti čini, da je kauzalni zakon podredjen principu dostatnog razloga. Ako ovo apriorno pravilo, koje beziznimno vrijedi za svako moguće iskustvo, primijenimo pojedinim zbiljskim predmetima našeg iskustva, opažamo na ovim predmetima i njihovim promjenama bitne razlike. Kauzalni zakon vrijedi doduše jednako za sve iskustvene predmete, ali poradi različnosti u samom bivstvu tih predmeta, dobiva i kauzalnost u svojoj primjeni neku modifikaciju. Obzirom na anorganska bića imade zakon uzročnosti oblik uzroka (u najstrožem smislu riječi), gledom na biline i životinje pako oblik podražaja i motiva (29). Po uzroku ravnaju se mehaničke, fizičke i kemičke promjene iskustvenih predmeta, dočim podražaj vrijedi za organizam kao takav. Vegetativne funkcije i organski razvoj osniva se na podražajima svijetla, topline, zraka, hrane itd. Treća je vrst kauzalnosti u svezi sa spoznajom, a to je motivacija. Animalne se funkcije ne mogu zbivati bez spoznaje predmetâ t. j. bez motivâ. Životinje se dakako skroz razlikuju svojim spoznajnim moćima, ali sve životinje imadu ipak tvornu silu, koja djeluje u svezi s motivom, a tu silu zovemo volja. Ljudska svijest razlikuje se od svake druge životinjske svijesti time, što je umna t. j. što nije vezana samo na predodžbenu spoznaju izvanjskog svijeta, već imade sposobnost apstrahirati općenite pojmove (33). Ostale životinje

imadu samo zorne (predodžbene) pomisli t. j. one spoznaju samo nazočne pojedinačne predmete i živu u sadašnjosti, dočim čovjek može zagledati u prošlost, brinuti se za budućnost, može rasuđivati, govoriti, stvarati odluke, zajednički udešavati svršno djelovanje, osnivati znanost, umjetnost itd. Sve se ove odlike ljudske osnivaju na mišljenju t. j. na sposobnosti nezornih (nichtanschaulich), apstraktnih, općenitih pomisli. Motivacija kod životinjske volje jest prema tome puno većma ograničena nego kod čovjeka. Životinje mogu izbirati jedino medju predodžbenim predmetima, tako da im jači motiv odmah („sofort" 34) odredjuje volju. Čovjek pako imade puno veći opseg motiva, pa za to redovno ne upliva na njegovo djelovanje ono, što je u neposrednom dodiru s osjetilima. Samo onda jest naše djelovanje umno, kad ga „izvodimo isključivo prema dobro promišljenim mislima i prema tome sasvim neovisno o utisku zorne nazočnosti" (35)". Kod čovjeka opažamo u svakom njegovom kretu i koraku karakter nauma i odluke, pa za to je u svakom ljudskom djelovanju vidljivo, kako ga upravljaju misaoni motivi. Otuda se čini, kao da čovjek može na temelju promišljavanja slobodno odredjivati svoje htijenje, ali Schopenhauer dodaje odmah, da mišljenje upravo tako motivira volju kao i predočavanje. „Svi motivi su uzroci, a svaka uzročnost znači nužnost". Čovjek je doista relativno slobodan t. j. on je neovisan o predodžbeno nazočnim predmetima, koji motiviraju njegovu volju, dočim su životinje usiljene djelovati prema osjetnim motivima. Čovjek može misaonom svojom sposobnosti promatrati razne motive, stavljati ih medjusobno u snošaj i mijenjati, ali ta je sposobnost relativna t. j. ona znači samo spoznajnu prednost pred osjetnim predočavanjem, te je komparativna u poredbi sa životinjama. Drugim riječima: kod čovjeka je samo način motivacije različan od životinjske motivacije, dočim je nužnost učinka, koji iz motiva slijedi, posve ista. „Apstraktni motiv, koji sastoji u pukom mišljenju, upravo tako izvana odredjuje volju kao i predodžbeni motiv, koji se nalazi u realnom nazočnom objektu: dakle je uzrok kaošto i svaki drugi uzrok....." (36). Ljudska je volja prema motivima u sličnom položaju kao i tijelo, na koje djeluju sile u protivnim smjerovima: rezultat konflikta jest taj, da najjači motiv ostale istisne i volju odredi; takav rezultat mora „potpunom nužnosti" nastupiti. Ne može se reći, da se volja sama po sebi odlučuje

za neko djelovanje, jer bi to značilo početak bez uzroka. Za Schopenhauera dakle postoji ova alternativa: ili je djelovanje nužni učinak najjačeg motiva, ili je učinak bez uzroka. Iz primjerâ, što ih navodi (42), očito izlazi, da je volja upravo tako determinirana u pojedinom svom htijenju kao i svaki drugi dogodjaj. „Ja mogu činiti što hoću" znači samo hipotetičku mogućnost, naime kad bi me koji drugi motiv odredio, onda bi drukčije radio nego što uistinu hoću. „Neki bezmišljeni (gedankenlose) filozofastri" (44) drže još i dandanas, da ova mogućnost znači slobodu volje. „Ovi ignoranti, kojih dakako i u Njemačkoj imade, bacaju u vjetar sve ono, što su veliki mislioci u zadnja dva stoljeća o tom govorili.... ...." Da se kao veliki mislioc imade ovdje u prvom redu smatrati Kant, pokazuje odmah slijedeća obrazložba: „jer čovjek je pojava u vremenu i prostoru, kašto svi iskustveni predmeti, pa budući da zakon uzročnosti za sve ove predmete a priori i prema tome beziznimno vrijedi, mora mu i čovjek biti podložan" (45). Misaoni motivi su tvorni uzroci, koji se medjusobno bore, dok najjači ne pobijedi i čovjeka u gibanje stavi; a sve se to zbiva po jednakoj nužnosti, kaošto i kod posve mehaničkih uzroka proračunani učinak nefaljeno nastupa. Slobodnu volju ne može naš razum niti pomišljati, jer je glavni naš spoznajni oblik načelo dostatnog razloga, a slobodno djelovanje značilo bi promjenu bez realnog razloga. Volja, koja bez nužnosti djeluje, ne bi smjela biti o ničem ovisna t. j. morala bi djelovati bez ikojeg razloga, jer bi inače bila motivirana, a motivacija je opet nužnost. Slobodna volja jest dakle istovetna s apsolutnim slučajem (46).

Kad se kaže, da je htijenje nužni učinak motivâ, onda treba imati na umu, da uzrok znači prethodnu promjenu. Motivi su pako uzrok i prema tome jedna promjena, koja kao izvanjski faktor upliva na svoj učinak. Osim toga svakom učinku kao promjeni mora u onom biću, koje se mijenja, odgovarati neka sila (Kraft), i to je unutrašnji faktor učinka. Upravo ova sila jest princip za razumijevanje kauzalnog upliva. Uzroci odredjuju samo vremensko i prostorno ispoljavanje (Äusserung, 47) izvornih, neprotumačivih sila. Tako i motivi, kao vrst uzročnosti, nužno izazivlju djelatnost one sile, koju zovemo volja. Vlastitost (Beschaffenheit, 48) volje jest pretpostavka za uzročni upliv motivâ. „Ova osebita i pojedinačno odredjena vlastitost

volje, po kojoj je voljina reakcija prema jednim te istim motivima kod pojedinih ljudi različna, sačinjava ono, što zovemo karakter, a budući da ovaj karakter ne upoznajemo a priori, već iz iskustva, za to se zove „empirički karakter". Na ovom se empiričkom karakteru osnivaju učinci motivâ upravo tako, kao što se na općim prirodnim silama osniva djelatnost uzrokâ u najužem smislu, ili kako se na životnoj sili osnivaju podražajni učinci. Empirički je karakter kod životinja u svakoj vrsti jedan i nepromjeniv, dočim se kod svakog pojedinog čovjeka nalazi osebiti empirički karakter. Nužnost, kojom htijenje izvire iz motivâ, nije dakle bezuvjetna: ona se osniva na prirodjenom (naslijedjenom, 53) individualnom karakteru. „Kaošto je svaki učinak u neživoj prirodi nužni produkat dvaju faktora, naime opće prirodne sile, koja se ovdje očituje i pojedinog uzroka, koji ovo očitovanje proizvodi — upravo tako jest svaki ljudski čin nužni produkat njegovog karaktera i zbiljskog motiva" (56). Da uzmogne drugi koji čin nastati, morao bi postojati ili drugi koji motiv ili drugi karakter. Prema tome bismo mogli svaki čin „sa sjegurnošću proreći, zapravo proračunati", kad ne bi teško bilo istražiti karakter pojedinaca i upoznati njegove motive.

5. Izložili smo evo ukratko i Schopenhauerov nazor o slobodi volje, jer se u principu oslanja na Kantovo stanovište. U koliko se prigovori Schopenhauerovi odnose na apsolutni indeterminizam, to su oni posve opravdani, jer se liberum arbitrium indifferentiae po nauci apsolutnog indeterminizma doista kosi s načelom dostatnog realnog razloga. Ali sad se pita, da li je Schopenhauerov (odnosno i Kantov) determinizam ispravan ili nije? Ne upuštajući se u pobliže istraživanje: u koliko se razlikuje Kantovo i Schopenhauerovo pojimanje obzirom na postanak uzročne svijesti i obzirom na značenje „karaktera", ukratko ćemo istražiti sam temelj njihovog determinizma.

Pita se ovo: može li determinizam nijekati mogućnost slobode na temelju kauzalnog principa? Kad bi formalna sveza izmedju postajanja i uzroka sadržavala stanoviti način postajanja, onda bi se punim pravom moglo u ontološkom ili materijalnom redu zanijekati mogućnost takovih uzroka, koji ne djeluju prema formalnom sadržaju kauzalnog principa. Ako se pak logičkom raščlanbom ispostavi, da se u kauzalnom principu ne nalazi nužnost nastajanja, tada bi značilo petitio prin-

cipii, kad bi se na temelju kauzalnog principa htjelo nijekati realnu mogućnost nenužnog ili slobodnog nastojanja (htijenja). I doista determinizam počinja ovaj petitio principii. Jer što izriče kauzalni princip? Svaka promjena (u prirodnom i psihičkom svijetu) iziskuje svoj uzrok. Ako je pojam nastajanja (promjene, zbivanja) općenit, kaošto i jest, onda valja reći, da pojam uzroka u ovom općenitom principu ne može sadržavati nikoje empiričko odredjenje. Drugim riječima: oba pojma sačinjavaju formalni jedan zakon, koji bez primjene na iskustvo ne izriče ništa o naravi pojedinačnog učinka ili uzroka. Poradi toga ne može se deduktivnim putem ništa izvjesno znati o pojedinim kauzalnim svezama, koje tek iskustvom upoznajemo. Kauzalni princip kaže, da je svaka promjena učinak t. j. da se osniva na nekoj zakonitosti, ali nam ništa ne kaže, da li ta zakonitost sastoji u nužnom ili u slobodnom djelovanju uzroka. Budući da je kauzalni princip općeniti misaoni zakon, koji ne sadržaje ništa o konkretnom zbivanju, za to je nelogično na temelju kauzalnog principa nijekati mogućnost slobode. Najprije bi trebalo dokazati, da kauzalni princip kao takav iziskuje nužnost pojedinog zbivanja, onda bi se tek moglo zanijekati slobodnu volju; ali pretpostaviti, da je nužnost zbivanja sadržana u načelu uzročnosti, pa upotrebiti ovu pretpostavku kao dokazni razlog za tvrdnju, da je svako htijenje nužno — očevidno znači počiniti petitio principii. Nipošto se dakle ne kosi s načelom uzročnosti indeterminističko stanovište, koje tvrdi, da se za pojedino htijenje može nalaziti adekvatni razlog i drugdje, a ne samo u motivima. Drugim riječima: ako determinizam uči, da jednakim motivima nužno odgovara jednako htijenje, a različnim motivima razno htijenje, tada je ovaj nazor neispravan zato, jer se osniva na pretpostavci, da kauzalni princip dopušta samo kauzalnu nužnost motivâ, a isključuje mogućnost slobodnog uzročnika. Najjače uporište determinističko proti samoj mogućnosti slobode jest prema tome sasvim bestemeljno.

Deterministi se utječu ne samo principu kauzalnosti, već i principu zakonitosti (Gesetzmässigkeit) i pravilnosti (Regelmässigkeit). Jednakim uzrocima, kažu, odgovaraju redovno jednaki učinci, a nejednakim uzrocima nejednaki učinci — i obratno. Na ovom se principu osniva zaključivanje po analogiji. Ali i ovaj princip nipošto ne dokazuje, da iz stanovitih motiva nužno mora slijediti stalna neka odluka, pogotovo ako se pretpostavi

mogućnost slobodne volje. Dakako da ovaj princip nalazi i kod ljudskog htijenja svoju primjenu, samo se ne smije iz te primjene više zaključivati nego je dopušteno. Ako i poričemo, da princip zakonitosti iziskuje nužnu svezu htijenja s motivima, svakako time ne mislimo poreći, da i naše htijenje biva po nekoj pravilnosti. Već smo naime dokazali, da volja nije posve indiferentna prema motivima. Premda bi čovjek kao slobodni uzročnik mogao doduše djelovati i proti najjačim svojim sklonostima, ipak redovno odabire veće dobro, ono što je lakše i ugodnije, jer mu je prirodjena težnja za srećom. Poradi toga može se na temelju stanovitih okolnosti, u kojima ljudi živu, s nekom vjerojatnošću zaključivati na njihovo htijenje. U jednakim prilikama većinom se ljudi jednako odlučuju, ali ova redovnost, koja se osniva na jednakoj težnji za srećom, ne mora značiti kauzalnu nužnost. Motivi bi samo u tom slučaju nužno odredjivali naše htijenje, kad čovjek ne bi mogao svojim razumom istraživati svezu motivâ sa predmetom sreće, odnosno kad čovjek ne bi mogao odredit sebi konačni neki cilj htijenja, tako da kauzalnost svih motiva postane ovisna o težnji za slobodno postavljenim ciljem.

Ali determinizam bi mogao prigovoriti, da je čovjek i u odredjivanju konačnog svojeg cilja, te u polučivanju ovog cilja apsolutno prinuždeп, da se odlučuje prema kauzalnom uplivu svojih motiva. Ako naime postoje svi uvjeti, koji se za neko djelovanje iziskuju, to znači da postoji adekvatni razlog djelovanja, pa zato mora djelovanje nužno slijediti iz ovih uvjeta. Slobodna volja pako obara ovaj princip dostatnog razloga. Jer indeterminizam uči, da se volja može odlučiti drukčije i onda, kad postoje svi nužni uvjeti za odredjeno neko htijenje. Sloboda u indeterminističkom smislu, ovako umuju deterministi, znači potpunu neovisnost odluke o svim prethodnim uvjetima, a to nije drugo nego apsolutni početak djelovanja. Ovakovo djelovanje bilo bi učinak bez uzroka — a to je contradictio in adjecto.

Kako se ovaj prigovor imade riješiti? Indeterminizam uči, da odluka doista ne izostane, ako upravo svi uvjeti postoje. Ali glavni kauzalni uvjet jest izbor volje medju motivima. Indeterminizam dakle ne kaže, da su motivi sami za sebe adekvatni razlog neke odluke, pa da ova odluka može izostati ako i postoje svi dostatni motivi, već nasuprot indeterminizam uči, da

je tek uzročnost volje u svezi s motivima adekvatni razlog odluke. Svakako se dakle ne kosi s načelom dostatnog razloga, ako indeterministi tvrde, da čovjek može uz jedne te iste motive mijenjati svoju odluku. Determinizam bi opet morao najprije dokazati, da volja nije kauzalni, i to slobodni faktor, a onda bi tek otuda mogao izvoditi tvrdnju, da svaka odluka nužno slijedi, ako postoje svi potrebni motivi. Ali čini se još uvijek da slobodna volja ipak ne sadržaje dostatnog obrazloženja za neku odluku, ako ne pretpostavimo, da ta odluka nužno slijedi iz postojećih motiva. Indeterminizam dakako priznaje, da je volja u svom djelovanju o mnogočemu ovisna, da se u svojim odlukama ravna prema poželjnom predmetu, svojim sklonostima i raznim izvanjskim te unutrašnjim uplivima. Ali kad indeterministi tvrde, da se čovjek može odlučiti i proti svojim motivima, te svim ostalim izvanjskim i unutrašnjim utjecajima, onda je to očito ili apsolutni početak djelovanja ili je i ova odluka opet u svezi s motivom. Indeterminizam doista priznaje, da u našoj volji nema apsolutnog početka, pa zato da je svaka odluka — i ona, koja se protivi svim motivima, ipak u svezi s drugim nekim motivom. Volja uzrokuje svaku odluku u svezi s nekim motivom. I sad smo tek došli do najdublje alternative u indeterminističkom poimanju slobode! Ako je odluka slobodna u toliko, što ju je volja proizvela i proti adekvatnim motivima, nadalje, ako je volja i u toj svojoj odluci opet ovisna o nekom daljnjem motivu, koji se ne nalazi medju onim motivima, što ih je volja svojom odlukom zabacila — onda si volja ili sama postavlja sve svoje motive, a to je apsolutna sloboda, ili postoji bar neki motiv, koji na volju nužno upliva. Pa doista indeterminizam ovo potonje i priznaje. Ali gdje je onda sloboda ove odluke, kojom se volja protivi nekim motivima, ako volju u gibanje stavlja nužni jedan motiv? Protuslovno je tvrditi, da je volja obzirom na motive slobodna i ujedno da nije slobodna! Ali ovo je protuslovlje samo prividno, a veleumno ga je riješio već sv. Toma. Volja se sama (slobodno) giblje obzirom na sve ono, što je u svezi s ciljem, za kojim volja nužno teži: voluntas per hoc quod vult finem, movet seipsam ad volendum ea, quae sunt ad finem.[8] Volja dakle nije neovisna obzirom na jedno te isto: voluntas non secundum

[8] S. th. I. II. q. 9. a. 3.

idem novet et movetur, unde nec secundum idem est in actu et in potentia, sed inquantum actu vult finem, reducit se de potentia in actum respectu eorum, quae sunt ad finem, ut scilicet actu ea velit. Otuda slijedi, da volja, koja po svojoj naravi nužno teži za konačnim nekim ciljem, može uplivati na razum, da on traži ovaj konačni cilj i da sve pojedine motive dovodi u svezu s konačnim ciljem — i u tome upravo sastoji sloboda volje. Čovjek nije u svom htijenju nužno vezan na pojedine motive t. j. čovjek se može odlučiti i proti svojim motivima zato, jer pojedini motivi ne sadržavaju vrednotu konačnog cilja, za kojim jed.no nužno težimo. Tako su eto glavne poteškoće proti indeterminističkom nazoru otstranjene.

U svezi s kauzalnim principom poziva se determinizam i na moralnu statistiku. Kriminalno-socijološka škola (Liszt) stekla je znatnih zasluga ističući društveno značenje za moralni razvoj pojedinca. Kako socijalni faktor snažno upliva na pojedinca, pokazuje osobito moralna statistika. Njezina je zadaća, da u ljudskom djelovanju otkrije neku zakonitost. Budući da se zakonitost lakše zamjećuje u promatranju mnoštva, zato moralna statistika u ovećim vremenskim razmacima i proširenom opsegu isporedjuje pojedine moralne čine u svezi sa stalnim nekim društvenim pojavama. Iz induktivne ove gradje stvara se zaključak o uzročnoj svezi izmedju moralnih čina i socijalnih faktora. Ali zar se ova zadaća moralne statistike ne kosi s indeterminističkim stanovištem? S metodičkog obzira ne može se moralnoj statistici umjesno prigovoriti. Ako i usvojimo indeterministički nazor, da se čovjek može odlučivati slobodno prema jačim ili slabijim motivima, ipak je nesumnjivo da se čovjek redovno odlučuje prema većem i ugodnijem dobru, prema svojim sklonostima i interesu. Ako se dakle već pojedinac u svom htijenju prema stanovitim uvjetima ravna, to se kod mnoštva još lakše može ustanoviti redovna sveza izmedju htijenja i stalnih uvjeta. Jer kod pojedinca mogu motivi biti nepristupni izvanjskom opažanju, dočim se u mnoštvu može bolje opaziti, koji motivi najviše uplivaju na volju pojedinaca kod moralnog djelovanja. Predmet statističkog opažanja jesu dakako samo oni moralni čini, koji se izvanjskim načinom očituju, a to su zločini, pa prema tome moralna statistika ne može ustanoviti moralni stepen svih društvenih članova. Broj zločina i stepen općeg ćudorednog stanja ne moraju stajati u jednakom omjeru.

Ali statistika ipak iskazuje, da se moralni prestupi uz iste uvjete redovno vraćaju. Je li ova činjenica u prilog determinizmu? Jednako kao i indeterminizmu. Jer premda moralna statistika očito pokazuje neispravnost apsolutnog indeterminizma, ipak se dade ona shvatiti i protumačiti sa stanovišta umjerenog indeterminizma. Slobodna volja naime ne isključuje pravilnosti i zakonitosti u htijenju. Čovjek se u jednakim prilikama može jednako odlučivati, a da mu nije eo ipso oduzeta mogućnost uz iste prilike i drukčije se odlučiti. Statistika dakle sama po sebi nikako ne dokazuje nemogućnost slobode. A je li dokazuje nužnu ovisnost htijenja o socijalnim faktorima (odgoj, saobraćaj ili okoliš, primjeri, bijeda itd.)? Ovakav zaključak moralne statistike jest logički nedopustiv. Jer izvanjski faktori sačinjavaju tek jedan dio motivâ, pa bi za to jednostrano bilo odnemariti individualni utjecaj kod pojedinog htijenja. Nadalje može statistika induktivnim putem utvrditi samo faktički redovni snošaj izmedju stanovitih čina i socijalnih momenata, ali otuda još ne slijedi medjusobna nužnost. Moralna bi statistika dakle samo onda bila u prilog determinizmu, kad bi se pretpostavilo, da pravilnost znači isto što i nužnost.

6. U „Osnovima za metafiziku ćudoredja", gdje se raspravlja o činjenici moralnog zakona i o izvoru dužnosti, ne govori Kant o inteligibilnom karakteru. Ovdje se radi (u 3. odsjeku, p. 85. sq.) o slobodi samo u koliko je osnovni uvjet za mogućnost moralne svijesti. Sloboda u pozitivnom smislu znači kauzalnost volje po moralnom (neuvjetovanom) zakonu. U ostalim djelima (već u „Kritici čistog uma"), gdje se uzima osobiti obzir na svezu izmedju slobode i empiričkog svijeta, uvodi Kant pojam inteligibilnog karaktera. Raspravljajući o slobodi, u koliko se pojavljuje, namiče se pitanje: u kojem snošaju stoje moralne pojave (emiprički karakter) s idejom slobode? Činjenica je, da se empirički karakter u moralnom pogledu kod pojedinih ljudi razlikuje; činjenica je i to, da je ova individualna diferensiranost predmet moralnog imputiranja. Ali ova činjenica iziskuje razjašnjenje, ako pretpostavimo, da je empirički karakter nužno uvjetovan po prirodnom zakonu. Kako se može moralna krivnja istumačiti, ako pretpostavimo, da je moralni empirički karakter nužno odredjen? Da ovaj problem odgovornosti riješi, dovodi Kant u svezu s pozitivnom slobodom novi jedan pojam, a to je inteligibilni karakter. Prema

inteligibilnom karakteru ravna se i empirički karakter, tako da bi kod pojedinog čovjeka empirički njegov karakter bio drugi nego što jest, kad bi mu inteligibilni njegov karakter bio drugi. Što to znači? Zar je inteligibilni karakter takav kauzalni princip, koji može oboriti vrijednost prirodnih zakona u pojavnom svijetu, pa sasvim spontano, bez ikoje sveze s empiričkim uzrocima odrediti i mijenjati vremenski niz voljnih čina? Ovo bi mnijenje bezuvjetno bilo u sukobu s teoretskim stanovištem kriticizma o nužnosti empiričkih dogadjaja. Kako se dakle imade razumjeti tvrdnja, da bi čovjek u svom zbiljskom djelovanju mogao i drukčije djelovati? Svakako se po Kantovom nazoru izvor odgovornosti imade tražiti u inteligibilnom karakteru čovjeka, u koliko je noumenalno biće. Empirički karakter t. j. cjelokupnost svih pojava neprekidno se mijenja, tako da je pojedinačna promjena uvjetovana čitavim nizom prethodnih dogadjaja; tu dakle nije moguće drugo koje zbivanje, nego upravo ono koje je zbiljsko. Ali pitamo: je li moguće drugo koje djelovanje (umjesto onoga, koje se zbiljski dogodilo), ako pretpostavimo s Kantom, da bi izvor ili adekvatni razlog ove mogućnosti imao da bude u inteligibilnom karakteru? Ako imade čovjek odredjeni empirički karakter zato, jer mu je takav inteligibilni karakter, onda se čovjek mora smatrati za svoj empirički karakter odgovoran ne zato, što bi mogao drukčije raditi (u pojavnom svijetu), već zato, što ne može drukčije raditi. Jedini razlog odgovornosti može da bude u tome, što bi čovjek mogao imati drugi inteligibilni karakter — onako kako iziskuje moralni zakon. Ali ovaj je Kantov odgovor sâm u sebi protuslovan, i nije kadar protumačiti činjenicu moralne odgovornosti. Jer već sama mogućnost različnih inteligibilnih karaktera pretpostavlja činjenicu zbiljskog moralnog zakona. Zašto moramo pretpostaviti, da bi moralno zao čovjek mogao imati drugi inteligibilni karakter, nego što ga doista imade? Samo zato, jer tako iziskuje moralni zakon. Ali moralni bi zakon mogao biti puka iluzija, ako se ne pretpostavi, da čovjek sâm sebi može dati onakav inteligibilni karakter, kakovog on sâm hoće da imade. Nadalje, ako je inteligibilni karakter nepromjeniv, kako može savjest, na koju se Kant poziva, zahtijevati od čovjeka, da promijeni svoj inteligibilni karakter, kad je to nemoguće? Ako su dobre i zle maksime a priori u inteligibilnom karakteru odredjene, kako mogu dobre maksime kategorički se

opirati proti uporabi zlih maksima — kad jedne i druge imadu u čovjeku isti izvor? Dosljedno bi trebalo reći, da su u čovjeku dvije nepromjenive kauzalnosti: u moralnom dobru i u moralnom zlu. Ali gdje je onda odgovornost? Zao karakter isključuje mogućnost moralnog poštivanja (Achtung), a to je bitni uvjet za savjest i odgovornost. Nadalje, moralno zao karakter ovisi o empiričkim uvjetima, a zar čovjek kao noumenon može da bude ovisan o osjetnim motivima? Ova bi mogućnost oborila temeljni princip kriticizma. Da se tome izbjegne, moralo bi se pretpostaviti, da sloboda znači jedino ideju bez realne kauzalnosti. Ali ovo je tumačenje novokantovaca samo od nužde, da se izbjegne protuslovljima. Moralna sloboda kao idejal nužno pretpostavlja, kaošto rekosmo, takovu realnu kauzalnost, koja može slobodno polučivati moralni idejal. I sâm Kant uvidja, da inteligibilni karakter kao nepromjeniva kauzalnost ne tumači zadosta mogućnost moralne odgovornosti odnosno moralnog poboljšanja. Nakon što je naime ustvrdio (K. p. u. 120), da je pojedino ljudsko djelovanje u empiričkom svijetu tako determinirano, da bismo ga (poznavajući potpuno sve empiričke uzroke) mogli proračunati unapred kao pomrčinu mjeseca ili sunca, dodaje odmah (ib. 121), da se ova empirička nužnost osniva na slobodnoj kauzalnosti. A što znači ta slobodna kauzalnost? Mi moramo pretpostaviti, veli Kant, ako čovjek empiričkom svojom voljom zlo djeluje, da to nije drugo nego „pošljedak slobodno (freiwillig) prihvaćenih zlih i nepromjenivih načela". Tu se eto vidi, kako Kant u shvatanju transcendentalne slobode koleba, te joj napokon pripisuje kauzalne čine i obzirom na zao empirički karakter. Čovjek kao noumenalno biće slobodnim činom stvara takav inteligibilni karakter, koji je u skladu s moralnim zakonom, i opet taj isti noumenon prihvata zle maksime i tako odredjuje inteligibilni karakter, koji je protivan moralnom zakonu! Ako Schopenhauer misli da ovakav logički monstrum može još nazvati „dragulj (Diamant) u kruni Kantove slave" (Grundlage der Moral p. 176.), onda je čini se Schopenhauer prosudjivao Kantovu etiku više sa stanovišta subjektivne fantazije, nego li objektivnog umovanja.

Nauka o slobodi, kako je izložena u „Osnovima" i opet nauka o inteligibilnom karakteru unaša u inteligibilni subjekat skroz oprečne momente. Jedanput se čista volja istovjetuje

s umom, koji postavlja moralni zakon te se prema njemu i odredjuje, a drugiput se pripisuje inteligibilnom subjektu djelovanje proti moralnom zakonu. Čovjek bi dakle kao član umnog svijeta morao imati i moralno zlu volju. Empirički zla volja nije drugo nego pojava stvari o sebi, pa za to i dobar i zao empirički karakter imade svoj izvor u inteligibilnom subjektu. Drugim riječima: jedan te isti subjekat nužno postavlja zakon i opet ga obara. Moglo bi se misliti, da je empirička volja (Willkühr) sama za sebe izvor protuzakonitog htijenja, ali tome se opire temeljna Kantova pretpostavka o svezi izmedju empiričkog svijeta i stvari o sebi. U pojavnom svijetu ne može se nalaziti dostatni razlog za zlo djelovanje, jer se sav pojavni bitak osniva na stvari o sebi. Svakako se dakle i moralno zlo htijenje temelji na inteligibilnoj volji. Izvor ovom protuslovnom pojimanju inteligibilnog subjekta nalazi se u identificiranju uma s čistom voljom. Kad je Kant poistovjetovao zakonodavni um i provedbeni princip (volju), logičkom je nuždom morao doći do protuslovnog nazora o transcendentalnoj slobodi: zakonodavni um (istovetan s voljom) hoće provedbu moralnog zakona, a (moralno) zao empirički karakter dokazuje, da je i inteligibilni karakter zao t. j. da um neće provedbu zakona. Moralno dobre i moralno zle maksime imadu jednako svoj princip u umu. Za to s pravom opaža ovdje E. v. Hartmann: „Uistinu medju oprečnim polovima duha, medju umom i voljom, ne može biti istovetnosti, već samo zajednica (Vereinigung) u tom smislu, da um zadje (eingeht) u misaoni sadržaj volje i tako ravna smjer voljnog djelovanja“.[4] U svezi s indentificiranjem uma i volje bio je Kant prinuždeu i umu pripisati slobodu, jer je nije mogao zanijekati kod volje. Dakako da je Kant i sâm uvidjao nesklapnost (Ungereimtheit) ovog pojimanja slobode, pa je nastojao slobodu ograničiti samo na izvedbu moralnog zakona, ali je ovakovo ograničenje nespojivo s pretpostavkom istovetnosti izmedju principa, koji postavlja moralni zakon i onoga, koji je u svom djelovanju odredjen prema moralnom zakonu. Osim toga je i sama slobodna izvedba moralnog zakona nemoguća. Jer ili je inteligibilni karakter promjeniv, i u tom slučaju pristaje inteligibilnom subjektu sloboda, ili je nepromjeniv, a u tom je slučaju isključena slobodna izvedba moralnog zakona. Poradi identificiranja volje s umom mora ka-

[4] Das sittl. Bewusstsein (W. W. 2. A. Lpzg. Haacke) p. 270.

rakter volje biti nepromjeniv kaošto i um (jer um pripada stvari o sebi, gdje po teoretskim principima kriticizma nema vremenske susljedice). Ali kako je moguće pomišljati moralno zbivanje bez vremenskog oblika? Ako se i kaže, da je samo princip moralnog zbivanja neovisan o vremenu, tada se ovom distinkcijom nije u stvari ništa promijenilo. Ako empirički karakter izvire u inteligibilnom principu, koji je nepromjeniv, moramo reći, da je i moralnost empiričkog karaktera nepromjeniva. Promatrajući pojedini empirički karakter posve apstraktno t. j. u koliko ne bi bio u svezi s odredjenim inteligibilnim karakterom, mogli bismo tvrditi, da je promjeniv, odnosno da je hipotetičan t. j. dalo bi se reći: ovaj bi empirički karakter mogao i drukčiji biti, kad bi bili drugi uvjeti. Ali konkretno uz ovaj inteligibilni karakter, koji je stalan, ostaje nepromjeniv i empirički karakter. Ali gdje onda još ostaje sloboda? Potpunom sjegurnošću predvidjati budućnost empiričkog karaktera može se samo s determinističkog stanovišta, a ovo stanovište obara sve naše iskustvo o neizvjesnosti empiričkog karaktera. Za to je i u ovom pogledu ispravan sud E. v. Hartmanna, koji zabacuje razlikovanje dvostrukog karaktera. „Karakter spada na pojavni svijet, ali ne na svijet subjektivnih pojava ili pomisli u našoj svijesti, već na svijet objektivnih pojava, kojih Kant i Schopenhauer uopće ne poznaju. Kao objektivna pojava jest karakter jedan; on je inteligibilan, u koliko se ne može nalaziti u neposrednom iskustvu subjektivne pojave; a empiričan je, u koliko ga donekle upoznajemo samo doumljivanjem iz iskustva".[5] Napokon je sveza izmedju empiričkog i inteligibilnog karaktera u protuslovlju s transcendentalnom analitikom još u dvojakom obziru. Moralno zao karakter ne može imati svoj adekvatni razlog u inteligibilnom subjektu (kaošto rekosmo) i zato, jer bi inteligibilni subjekat morao biti ovisan o empiričkim uvjetima (osjetnim motivima). Osim toga bi inteligibilni subjekat morao biti kauzalni faktor moralnog djelovanja, a kategorija kauzalnosti dovodi samo pojavni svijet u nužne uzajmice, dočim za inteligibilni svijet nema vrijednosti. Umna (praktička) uporaba kauzalnosti za inteligibilni subjekat jest prepostavka, koju je Kant morao upotrebiti, da istumači postanak empiričkog karaktera, ali bi ju morao i dokazati. Morao bi naime dokazati, da je opravdano razlikovanje izmedju teoretske i praktičke

[5] l. c. 384.

uporabe kauzalnog principa. Ako teoretska uporaba znači transcendentalni uvjet za spoznaju, a praktička uporaba služi samo za mogućnost praktičkih ciljeva, tada bi razum spoznavao nužnost ljudskog djelovanja, a praktički um bi pretpostavljao njihovu nenužnost. Ovakovi paradoksi mogu biti oštroumni, ali smo vidjeli, da su i neispravni.

Neki deterministi nastoje prekinuti svezu izmedju problema odgovornosti i slobode, pa kažu, da diferensiranje moralnih vrednota može opstojati i bez pretpostavke o slobodi. Drugim riječima: i onda, ako pretpostavimo subjektivnu nužnost u djelovanju, ipak ostaje djelovanje u moralnom pogledu različno, pa je prema tome opravdano imputiranje i s determinističkog stanovišta. Što više deterministički nazor jedini opravdava moralno imputiranje, jer pretpostavlja zakonitost u djelovanju, dočim po indeterminističkom stanovištu ova je zakonitost nesigurna, jer ovisi o slobodnoj volji pojedinca. Medjutim ovaj je prigovor bestemeljan prije svega za to, jer se pojam nužnosti i zakonitosti ne smije zamjenjivati. Indeterminizam dopušta, da je imputiranje moguće i onda, ako pretpostavimo kod pojedinog čovjeka neku zakonitost u djelovanju. Ali subjektivna nužnost, koju uči determinizam, isključuje svaku moralnu odgovornost Jer ako je neko djelo predmet recimo estetskog prosudjivanja, tad ovo prosudjivanje ne sadržaje nikoje sveze sa subjektivnom kakvoćom samog umjetnika, dočim moralno ocjenjivanje ovu svezu nužno uključuje. Dokaz ove tvrdnje nalazimo u činjenici, da jedan te isti čin, koji smo u moralno dobrom smislu ocijenili, može promijeniti naš sud u izricanje prekora, ako smo doznali za zao motiv tog čina. Čim je pako govor o motivima, namiče se nužno pitanje o svezi izmedju motivâ i volje. Moralno jest dakle imputiranje nemoguće, ne uzmemo li obzira na pitanje o slobodnoj volji. A da je imputiranje nemoguće, ako pretpostavimo subjektivnu nužnost, dokazuje opet ta činjenica, što naša moralna svijest umanjuje odgovornost za neki čin, ako je izvjesno, da činioc nije bio u svom djelovanju posve neovisan o uzročnim faktorima, na koje svojom voljom nije mogao uplivati.

Mjerilo, po kojem se ima ravnati imputiranje, jesu svi oni momenti, o kojima ovisi vršenje dužnosti odnosno nevršenje (krivnja). Ovim se kriterijem u prosudjivanju moralne vrednote ne bi smjeli deterministi služiti, jer kauzalna nužnost u htijenju

onemogućuje ispravni pojam dužnosti. Ako naime pojam dužnosti i sadržaje samo idejalnu svezu izmedju krivnje i moralno dobrog djelovanja, koje je protivno konkretnoj krivnji, ne smije se odnemariti pitanje o realnoj vrijednosti ovog pojma. A realnu vrijednost ili opravdanost imade pojam dužnosti samo onda, ako se pretpostavi kauzalna mogućnost ne samo za krivnju, već i za protivno joj moralno dobro djelovanje. Samo onda može se reći, da prekršaj dužnosti postaje krivnja, ako se pretpostavi, da je čovjek mogao slobodno odlučiti se za vršenje dužnosti. Kadgod se ustanovi, da je čovjek u nekom svom činu bio tako usiljen (pa i psihičkim razlozima), da nije mogao drukčije htjeti, otklanjamo punim pravom svaku moralnu krivnju. Da je krivnja odnosno moralna odgovornost nespojiva sa subjektivnom nužnosti, očito je, ako analizujemo sam pojam krivnje. Krivac je samo onaj, kojemu se prigovara, što nije neki čin propustio, a takav je prigovor umjestan samo onda, ako pretpostavimo, da dotični čin nije nužni učinak, tako te ga krivac ne bi bio mogao promijeniti. I to se ne radi ovdje o apstraktnoj ili objektivnoj mogućnosti, jer ta bi se dala doduše spojiti i sa principom nužnosti. Ako bi se reklo, da je neki čovjek u toliko krivac, što je mogao i drukčije raditi — ali samo onda (bi mogao drukčije raditi), kad bi drugi kauzalni faktori uplivali na njegovo djelovanje, tada se ovakova mogućnost može primijeniti i prirodnim dogadjajima. Jer premda se prirodni dogadjaji zbivaju nužno, u koliko uzmemo u obzir konkretne uvjete zbivanja, može se ipak reći, da bi koji zbiljski dogadjaj mogao n. pr. i izostati, kad ne bi bilo tih konkretnih uvjeta. Ali kad govorimo o krivnji, svagda se pretpostavlja takova mogućnost moralno dobrog djelovanja, koja se nalazi upravo uz konkretne subjektivne uvjete. Za to je posve jalov deterministički pokušaj, koji ide za tim, da prekine svezu izmedju krivnje i slobode, pa nastoji psihološku slobodu zamijeniti s pojmom moralne ličnosti ili karaktera. Kad bismo naime i pretpostavili s determinizmom, da je pojedinačno htijenje nužni produkat čitavog karaktera, još uvijek ostaje pitanje o nužnosti tog karaktera. Ako za pojedino htijenje nalazimo krivnju u samom karakteru, zar je ova krivnja subjektivno opravdana, ako je krivcu tako nuždan njegov karakter, da ga on nije mogao slobodno promijeniti? Neumjesno jest dakle determinističko izvrtanje, da se odgovornost ne osniva na postanku karaktera, već na njegovoj ka-

kvoći. Samo se od sebe razumije, da predmet imputiranja nije postanak karaktera, već sâm karakter kakav jest. Ali quaestio juris ne može se kod imputiranja riješiti, ako ne uzmemo obzira na pitanje o postanku karaktera. Nužni karakter isključuje samu mogućnost ili opravdanost imputiranja. Isto tako je i stepen odgovornosti, koja se po determinističkom shvatanju odnosi samo na karakter, ovisan o većoj ili manjoj nužnosti, kojom čovjek svoj karakter posjeduje. Da izbjegnu ovoj posvemašnjoj ovisnosti imputiranja o slobodi, nastoje opet neki deterministi promatrati krivca s društvenog stanovišta. Imputiranje se ne odnosi na pojedino htijenje, već na krivca kao ličnost, ali tako da se sama ličnost ne smije promatrati s etičkog gledišta (u svezi s moralnim zakonom), već samo obzirom na socijalni (pravni) poredak. Umjesto moralne odgovornosti, koja je u nužnoj svezi s krivnjom, usvajaju kriminalni socijolozi (n. pr. Liszt) društvenu štetnost krivca kao mjerilo legalne krivnje. Ali da se ovom teorijom počinja logička pogreška zastrambe, razbira se otuda, što može da postoji moralna krivnja bez ikoje antisocijalne tendencije. Nadalje imade opet i takovih čina, koji su doista antisocijalni, ali ne mogu pasti u opseg kaznenog prava. Pojam zločina ne može se nikako odijeliti od prekršaja dužnosti, pa za to su društveni ciljevi sami za sebe posve nemjerodavni i za legalno prosudjivanje. Ako i pretpostavimo, da se nekim činom narušava društveni interes, ipak se odmjerenje kazne imade obazirati na subjektivno stanje počiniteljevo. To pako znači, da i zločin ovisi o pitanju nužnosti odnosno slobode, na temelju koje dotičnik posjeduje svoj zločinački karakter. Neki kriminalni psiholozi ističu, da kaznione imadu samo smisao i zadaću popravilišta, ali i ovo je shvatanje opravdano samo s indeterminističkog stanovišta.

Kašto je sigurno, da odgovornost nije moguća bez psihičke slobode, tako je ne manje sigurno, da odgovornost može imati razne stepene. Razlog ovoj činjenici nalazi se u psihološkom snošaju izmedju spoznaje i volje. Radi se naime o moralnoj odgovornosti ili imputiranju, a ne o legalnosti. Premda se i pravno imputiranje osniva na slobodnoj uzročnosti tvornog subjekta, ipak odgovornost u kaznenopravnom pogledu ne mora da obuhvata isti opseg kao u smislu moralnom. Pod udar kaznenog presudjivanja pada svaki izvanjski učin t. j. dogadjaj, koji proizlazi iz htijenja, te je u sukobu s pravovaljanim za-

konom; dočim s moralnog gledišta može ovo isto htijenje biti samo materijalno zlo, a ne formalno, jer je subjektivno bez ikoje krivnje. Koji su dakle oni subjektivni uvjeti, o kojima ovisi stepen moralne odgovornosti kod pojedinog htijenja? Budući da je pojam odgovornosti relativan s pojmom dužnosti, s toga se može postaviti princip, da svi oni momenti umanjuju mjeru imputiranja, koji sprečavaju spoznaju i vršenje dužnosti.

Već u početku duševnog razvijanja primamo u svijest našu takove sadržaje, koji mogu uplivati na volju i postavljati granice njenoj djelatnosti. Prvi susretaj svijesti naše s izvanjskim svijetom namiče nam osjetnih pomisli, koje se u duši zadrže, te se i kasnije mogu vraćati. Ovi pomišljajni sadržaji utječu neposredno na našu moć teženja i time stvaraju motive za volju. Čovjek doduše može svojom voljom uplivati na pomišljanje, može hotimičnom pažnjom pojedine pomisli dozvati u svijest, a druge opet istisnuti, ali nema nikakove sumnje, da je naša volja u tom radu znatno ograničena. Neke pomisli mogu se tako ukorjeniti u duši, da ih golemim duševnim naporom jedva svladavamo. Koje čudo, kad reprodukcija i asocijacija ovise ponajviše o individualnosti i naturelu, kojih čovjek ne može skršiti bez osobitog umovanja i snažne volje. Ćutilno poimanje, koje odredjuje smjer našem čuvstvovanju, odgoj i sav okoliš, najrazličniji izvanjski uvjeti naših težnjî i sklonosti, prirodjene nam tjelesne i duševne osebine — svi se ovi faktori ujedinjuju u kauzalnu tendenciju već prije nego je čovjek svojom voljom počeo upravljati korake k svjesno postavljenim ciljevima. Pa i onda kad je čovjek već postao gospodar svojih usebnih doživljaja, još uvijek ostaju u njemu neke sile, koje trajno nastoje oteti se gospodstvu volje. Osjetna fantazija upravo tajnovitom moći stvara visoke kule bez ikojeg temelja — a ipak ih kadšto i najjača volja jedva može oboriti. Tko nije iskusio kako mu fantazija otvara katkad vidike u neki sretniji svijet, koji postoji samo — u fantaziji, a ipak nas je i dugotrajno razumno promišljanje jedva kadro odvratiti, da se posve ne podamo vodstvu fantazije! Kolikoputa nam i najbolje osvjedočenje koleba, kad fantazija počne mijenjati zbiljske predmete i prave njihove vrednote prema našim željama i sklonostima! Neobuzdana djelatnost fantazije može čovjeka podržavati u nekom trajnom polusnu, gdje nije kadar hotimičnom pažnjom upravljati svoje misli, a prema tome niti slobodno odlučivati.

Ovakovom se uplivu fantazije imade pripisati i gubitak moralne svijesti u onih ljudi, koji su na osjetne predmete tako vezani, da se nijesu kadri vinuti do apstraktnog promišljavanja. Ako je netko samo na osjetnu spoznaju ograničen, tada je i težnja upravljena isključivo na osjetne predmete, a tu se dakako ne može govoriti o slobodi. Čovjek može utjecati na osjetne težnje samo onda, ako je razumna pažnja toliko razvita, da pojedine predodžbe iz svijesti istisne. U afektu, u strasti i u raznim drugim tjelesnim i psihičkim dispozicijama može neka predodžba i s njome skopčana osjetna težnja tako ojačati, da joj ne možemo djelovanja spriječiti, jer je razumna spoznaja obustavljena. Sama dakle osjetna narav naša može ne samo umanjiti moralnu odgovornost i slobodu volje, već ju može i sasvim uništiti. Tjelesno stanje, ćutilna čuvstva, fantazija, afekti i strasti uzrokom su mnogih čina, kojih čovjek nije mogao promijeniti upravo za to, jer je osjetnost spriječila razumno djelovanje ili oslabila volju. Otuda slijedi, da se pojedini čini imadu prosudjivati prema čitavom individualnom karakteru, koji je u prvom redu ovisan o samoj osjetnosti. U svezi s individualnim karakterom od osobite je važnosti pitanje o nasljedjenim vlastitostima.

Kod raznih se zločinaca ustanovilo, da pokazuju neke organske i psihološke osebine. Budući da su ove osebine većim dijelom prirodjene (psihopatičko stanje, degeneriranost i t. d.), počelo se nagadjati, da postoji unutrašnja sveza medju samim zločinom i prirodjenim vlastitostima. Osobito se opazilo kako neke zločine, koji iz običaja nastaju, redovito prate stanoviti tjelesni i duševni nedostaci (slaboumnost i neodlučnost). Otuda kriminalna antropologija punim pravom zaključuje, da se kod zločina imade uzeti u obzir individualno stanje počiniteljevo, napose one okolnosti, koje su mogle kod samog čina uplivati na duševnu dispoziciju zločinčevu. Ali pita se: je li zločin nužni produkat individualnih faktora? Lombrozova škola uči, da se kod pravih zločinaca nalaze tjelesni i psihičko-fizijološki znakovi, koji karakterišu antropološki jedan tipus (uomo delinquente). Ovaj je tipus naslijedjen ili prirodjen (delinquente nato) t. j. osniva se na anomalijama tjelesne organizacije, te nužno vodi do zločina. Svakoj vrsti zločina odgovara posebni tipus sa fizičkim, bijološkim i psihološkim znakovima: oblik lubanje, neobične pojave na tijelu, slabo razvita osjetila, bešćutnost, dušev-

na ograničenost itd. Budući pako da se ovakovi znakovi nalaze ne samo kod zločinaca, već i kod moralno suludih ljudi, epileptika i divljakâ, za to se (po Lombrozovoj teoriji) ne bi smjelo smatrati zločince kao moralno odgovorne.[6] Mogu li se pako na temelju zajedničkih znakova izjednačiti u moralnom pogledu zločinci s epilepticima i moralno suludima? Takav bi zaključak bio sasvim nelogičan. Jer prije svega ne može se reći, da isti znakovi pripadaju svim zločincima neke vrste i opet ovi isti znakovi da se pokazuju kod moralno suludih, epileptika i divljaka. Ako pak poradi nekih znakova kod nekih ljudi doista prestaje moralna odgovornost, onda još nipošto ne slijedi, da se poradi analognih znakova kod nekih zločinaca imade naprečac poricati moralna odgovornost kod svih zločinaca. Drugim riječima: ako se po nekim znakovima mora kod nekih ljudi zaključivati na nužnost stanovitog djelovanja, onda se poradi djelomične pripadnosti ovih znakova zločincima smije zaključivati samo na djelomičnu nužnost zločinačkog djelovanja, a nipošto ne slijedi, da je svaki zločin nužni produkat antropoloških znakova.

Kašto je Lombrozova teorija logički neispravna za to, jer na temelju samo nekih znakova izjednačuje u moralnom pogledu sve zločince sa moralno suludima i epilepticima, tako je još većma neodrživa za to, jer se oslanja na darvinističke hipoteze. Po darvinističkoj teoriji nema bitne razlike izmedju životinje i čovjeka, pa za to se atavizam služi ovom teorijom, da može zločinačke (i ostale[7] ljudske) pojave tumačiti kao nužni posljedak sveopćeg razvoja i tako čovjeka riješiti moralne odgovornosti. Čovjek po svim svojim sposobnostima i djelovanju nije drugo nego nužni stepen u razvoju čovječanstva. Prema tome je i svaki zločin samo nužni posljedak nekog prethodnog stanja, iz koga se čovjek razvio. U svakoj borbi za opstanak nalazimo zločinačke tendence, pa za to je zločinački karakter

[6] „Il delitto, insomma, appare, così dalla statistica come dall' esame antropologico, un fenomeno naturale, un fenomeno, direbbero alcuni filosofi necessario, come la nascita, la morte, i concepimenti". C. Lombroso, L' uomo delinquente (5. Ed. Torino 1896.), III. p. 518.

[7] Tako n. pr. kaže Lombrozo, da se religijozni kanibalizam razvio i usavršio u simboličke neke čine; del quale simbolismo, come notano il Waitz ed il Vogt, l' ostia cattolica è l' ultima ed inconscia manifestazione (l. c. I, p. 63). Ovakove tvrdnje izriče ne samo Lombrozo, već i oni, kod kojih nalazimo nesumnjivo ludjačke znakove!

već kod životinja potpuno razvit. Zločinci dakle ne mogu da budu moralno odgovorni kaošto niti životinje, a kazna imade samo toliko smisla, u koliko je socijalna samoobrana.

Pita se: je li ovo atavističko tumačenje zločina ispravno? O ispravnosti moglo bi se govoriti samo onda, kad bi prije svega bilo dokazano, da nema bitne razlike izmedju čovjeka i životinje. Tvrditi se dakako može koješta, pa tako i jednakost izmedju čovjeka i životinje, ali filozofski se može tvrditi samo ono, što je dokazano. Nipošto pako nije dokazana jednakost, već je usuprot dokazana bitna različnost izmedju čovjeka i životinje. Samo onaj, koji niječe razumnu narav ljudsku, samo taj može tvrditi, da se moralni red opaža kod životinja i ostalih razumnih bića upravo kao i kod čovjeka. Ali onaj, koji niječe razumnu narav, ne može uopće ništa tvrditi. Ako se kod zločinca i opažaju neki znakovi, kojih nalazimo i kod životinja, zar nije upravo tako nelogično na temelju tih znakova izjednačivati svakog zločinca u moralnom obziru sa životinjom, kaošto je nelogično izjednačivati ga s epileptikom i moralno suludim? Toliko još valjada logika vrijedi, kad svaku zdravu pamet uči, da dva pojma, kojima pripadaju neke zajedničke oznake, nijesu eo ipso već sasvim izjednačena. Budući da je moralna kakvoća učinak razumnog htijenja, za to ne može biti govora o izravnom nasljedstvu ili o tipusu. Ali moralna neka svojstva mogu da budu ovisna o stanovitim tjelesnim dispozicijama, pak se prema tome mogu naslijediti stanoviti organički uvjeti, koji neizravno uplivaju na moralni karakter pojedinaca. Doklegod nije naslijedjenim tjelesnim stanjem narušena psihička normalnost, ne može se reći, da bi usljed nasljedstva prestala moralna odgovornost. Jednako je čovjek odgovoran i za one čine, koji nastaju iz zločestog običaja, ako je zloću upoznao, a nije joj se opirao. Dakako da osim ovih individualnih imade još i socijalnih, te napokon osebujno patoloških zapreka slobodne volje,[8] ali uza sve ove zapreke ostaje čovjek ipak slobodan u onoj mjeri, u kojoj mu je razvita umna sposobnost. (Svršit će se).

[8] Isp. A. Huber, Die Hemmnisse der Willensfreiheit (Münster 1908.).





Malthusianizam u hrv. literaturi.

Fra Ante Cikojević.

Moderna obitelj.

Moderni svijet pod izlikom kulture i napretka hoće da poruši svetost obiteljske ljubavi i da dade obitelji samo materijalistički značaj. Prema njegovu shvaćanju ljubav obiteljska nema biti rasadnik ljudskoga života, već samo tjelesna ugodnost i uživanje. Zaprječenje poroda za kulturnoga tobože čovjeka nije ništa grdna ili nedostojna, jer je radjanje samovolji čovjeka ostavljeno, a nije nužni postulat razumne ljudske naravi.

Još u starini nalazimo ovakovo shvaćanje u djelu Onanovu, radi čega ga je Bog strogo kaznio nenadanom smrću.[1] Nego Onanov grijeh ostao je samo grijehom i nije prešao u kakov filozofski nazor. Nije se niko usudjivao, da jednu prljavštinu prekrije i zaogrne u odjeću mudrosti. Za takovu smjelost trebalo je doći moderno doba, a prvi povod dala je teorija Malthusova.[2]

Prilike osamnaestoga stoljeća potakle su toga anglikanskoga teologa, a kasnije profesora povijesti i nacijonalne ekonomije, da prouči socijalno stanje ljudstva i da nadje lijeka njegovim nevoljama. Tako ugleda svijetlo njegova knjiga „svrhu principa populacije".[3] U njoj nam objavljiva posljedice svoga proučavanja, a te jesu: da je populacija zlo čovječanstva, pa stoga da se mora tražiti, kako bi se spriječila ta populacija u velikom broju. Prema njegovu proučavanju prirast je pučanstva od periode do periode geometričan, t. j. dvostruko

[1] Gen. 38. 9..

[2] Malthus (čitaj Meltes) Tomas Robert (1766—1834).

[3] Essay on the Principle of Population. London 1798. šesto izdanje i zadnje autorovo 1826.

napreduje, izraženo u brojkama: 1, 2, 4, 8, 16, 32 i t. d. Ali živež za uzdržanje života množi se samo aritmetično, t. j. poskače napred samo za jedan, izraženo u brojkama: 1, 2, 3, 4, 5, 6 itd. Radi ovakova procesa, zaključuje Malthus, mora nužno nastati glad, veliki broj ljudi mora biti izložen nevolji, a cijelo društvo nemirima i ratovima. Kao dokaz ove nauke bila bi Indija, a osobito Bengal, gdje se je pučanstvo kroz jedan vijek diglo od 10 miljuna na 70, a kroz to vrijeme bijesnila je sedam puta glad.

Kao lijek tomu zlu Malthus propisiva uzdržavljivost u ženidbi, a pri tomu postavlja nekoliko pravila: 1. nitko se ne bi smio ženiti prije, nego li imade onoliko, koliko mu je potrebito za uzdržavanje obitelji; 2. treba ukinuti sve civilne institucije, koje pogoduju prirastu pučanstva; 3. država mora zanijekati svaku asistenciju djeci, koja se rode iz potrebnoga braka i 4. država ne smije naložiti ženidbu niti zavodniku niti zavedenoj.

Ova je teorija pod imenom Malthusianizma danas poznata u svijetu; ona je već u svomu zametku nezdrava, a osnovana je na umišljenoj bazi, pa stoga nije ni u svomu početku donijela ništa dobra. Ali ona je tek poslije stala djelovati porazno, kada su se stali iz nje izvadjati skrajni zaključci za praktični život.

Malthus je od ljudi tražio neku vrstu čistoće — uzdržavljivost. No tjelesni čovjek ne razumije ono, što je od duha Božjega[4] — on traži ugodnosti, razkošja. Pa jer treba izbjegavati populaciju kao izvor bijede i nevolje, stoga je on načelo Malthusovo iskrenuo na nemoralnu uzdržavljivost, a ta glasi: živi po nagonu, ali samo izbjegavaj radjanje. Tako je svojevoljna sterilnost postala načelom, pače kao jedan filozofski nazor. I kako nema ludosti, koju ne bi kakov filozof branio u starini, tako je i ovaj nemoral našao svoje filozofe, a medju prvima broje se Stuart Mill[5], Garnier[6], Dunoyer[7] i dr. Naravno da je time propagacija ovoga zla mnogo snage stekla. Stala su se dizati osobita društva i osnivati listovi u tu svrhu. Jedno takovo

[4] I. Kor. 2, 14.

[5] John Stuart Mill (1806—1873); Principles of Polit. Econ. London 1848. najnov. izd. 1900. Subjection of Vomen, London 1869. treće izd. 1883.

[6] Garnier Jos. Clément (1813—1881) u svom djelu: Du princip de population. Paris 1857. drugo izdanje 1885.

[7] Dunoyer Barthélemy Charl (1786—1862): Nouveau traité d' economie sociale. Paris 1830.

društvo bilo je osnovano u Londonu, a poslije i po drugim krajevima. Godine 1903. ustanovio je Pavao Robin ligu i prozvao ju ligom za preporodjenje ljudsko.[8] Pače on smatra, da je glavna točka ženske emancipacije u slobodnom radjanju djece. A zatim se je usudio ovako reći: To samo ovisi o vašoj volji; vi ste gospodar svojega udesa. Treba da znate, da vas je znanost emancipirala, da vas je oslobodila od strašnoga udesa da budete majkom protiva svojoj volji.

Tako je ovaj nauk stao ulaziti ne samo u život gospodske ruke, nego je počeo silno zahvaćati i niže mase. Francuska je odavna postala pozorištem, gdje je smrt prije smrti stala kositi. Još natrag petnast godina pisao je Deppe u „Revue Theologique", da svake godine sbog toga nemorala propane u Francuskoj oko 200.000 poroda.[9]

Posljednjih godina ovaj otrov još se je više pomnožao i stao je zahvaćati i druge krajeve.[10] U javnim listovima, liječničkim revijama najavljuju se sredstva najuspješnija. A da u mase lašnje zadje ova prljavština, tiskaju se brošure za najnižu cijenu. Tako nam Bureau veli, da ih u Francuskoj imade po 30, pače po 5 centezima. I to biva sve prosto i slobodno, a da se tomu ne protive ni zakoni, ni oni, kojima bi moralo stajati opće dobro na srcu.

Uopće more se reći, da je žena barometar javnoga morala. Žene su po svojoj naravi postidne, i ta postidnost jaki je oklop ženi protiva raspuštenosti. I dok je kod žene postidnosti, možemo slobodno reći, da kod nje imade i ćudoredja, ili barem

[8] „Ligue de la regeneration humaine". Sr. Bureau: La crise moral, Paris, Bloud et Cie editeurs, deveto izdanje 1908. str. 108.

[9] Sr. Revue theol. br. 5. god. 1899. str. 455. — Belliot: Manuel de sociologie, Paris, P. Lethielleux Libraire editeur, str. 277.

[10] Sr. „Sonntagsblatt" koji u br. 15. od god. 1914. isporedjuje radjanje u Francuskoj i Njemačkoj, iz koje se isporedbe vidi, da je i ova zemlja u posljednje vrijeme krenula nizbrdice.

Na tisuću osoba rodilo se:

u Francuskoj:	u Njemačkoj:
God. 1850 — 26,7	God. 1842 — 42
1860 — 26,6	1881 — 38
1870 — 25,9	1901 — 36,9
1880 — 25,3	1907 — 33
1890 — 23	1910 — 30,7
1900 — 22	1911 — 30
1910 — 20	1912 — 29

ima svijesti ćudoredja. No kada ta postidnost iščezne, onda mora da je kod nje propalo sve.

Ali propalost i razpuštenost žene u javnomu životu ujedno je i znak, da je cijelo društvo duboko palo. Jer kad propada i onaj, koga štiti jaki oklop postidnosti, što mora onda biti od onoga, koji nema tolike postidnosti?

A baš danas manjka ženi postidnosti. Moderna žena diže se bez ikakova stida i govori o onomu, o čemu ne bi smjela ni pomisliti, a kamoli javno govoriti. Tako je ovaj najgadniji pokret, što ga je u ljudstvu bilo, pod novim imenom neomalthusianizma našao u modernoj ženi najfanatičniju zagovornicu. Sada se naglasuju sloboda žene, prava njezina, oslobodjenje njeno itd., a ta sloboda, oslobodjenje i pravo svadjaju se na jedan jedini izraz: po nagonu živi, a radjaj kada te je volja.

„L' Emancipateur", list radničke federacije, donio je god. 1904. govor gospodje Roussel smatrajući se sretnim, da tako duhovite riječi može pružiti svojim čitateljima. Pa što je u tomu tobože krasnomu i glasovitomu govoru? Poziv upravljen svim ženama da ne radjaju. „Allons toutes", uzkliknula je, „o soeurs, allons sans hesiter vers ceux qui nous apportent aujourd'hui la grande doctrine liberatrice, la doctrine d' affranchissement de la Mair, qui nous rendra maitres de nos destinées" ! a onda sam „Emancipateur" nastavlja: „Pružamo drugovima ove riječi za čitanje, promišljanje, a najviše za djelovanje.[11]

To je sve znak, do kolike je nizine spao moral u javnomu životu. Kad tako jedna žena javno govori; kad se gospodja Vichery,[12] predsjednica nekoga društva za neradjanje, javno hvali, da je pomoću njezinoga društva zapriječeno 21 milijun poroda, pa kada javni listovi to sve daju svojim čitateljima na razmišljanje kao kakovu stvar veliku i uzvišenu, onda moramo reći, da je duboko u društvo zašla ova grdna rana.

Jednom sam se šetao sa nekim mladim dosta naobraženim čovjekom, pa mi se je glede toga ovako izrazio: „Ja pojimljem ženu kao nešto više, pa ne bi dopustio, da mi često i redovito radja djecu. To bi bilo ženu pojimati kao živinu" ! Dakle radjenje djece, stvaranje jednoga razumnoga bića, to je nisko,

[11] Sr. Bureau op. c. str. 108. Nota.

[12] Sr. „Naša Misao" Sarajevo. God. XXIX. br. 2. i 3. str. 43.

to je živinstvo! I ovo je on rekao sa potpunom svijesti kulturnoga čovjeka! A onda nije čudo, da neke dame smatraju radjanje djece svojim poniženjem!

Drugom pako prigodom upitao sam nekoga isto tako mladog kulturnog čovjeka: koliko imade djece? A on mi je onda odgovorio: „Nemam nikakovo! Nisam lud, da bih djecu radjao!" — Malthus je dakle uspio, valjda i preko svoje namjere, da se djelo zloglasnoga Onana raširi i da ono, što je proti naravi, što je najniže i najsramotnije, bude dignuto do uzakonjenja, do dopuštenosti — pače do filozofskoga naziranja!

U našoj hrvatskoj domovini ova bolest nije bila poznata, izuzevši Slavoniju. Na žalost ona propada u tomu pogledu. Natrag nekoliko godina donosilo je ondjašnje „Hrvatstvo" upravo porazne članke o Slavoniji i pozivalo rodoljube, neka bi se pružilo lijeka ovomu otrovu, da bi se spasio taj dio našega naroda.

I čuo se je odziv na taj glas, ali na žalost ne odziv, koji se zauzimlje da izliječi tu rak-ranu, nego da ju još više rastruje i po cijelomu narodu raširi. Taj odziv jesu mladi moderni ljudi, koji hoće da Hrvatsku modernizuju u novomu moralu i oslobode dogmata i vjerskih i moralnih, što nam dolaze od Rima — recte od sv. Evangjelja.

U posljednje vrijeme taj je odziv postao još smioniji i bezobzirniji. Dr. Spitzer, liječnik u Erdeviku, očito piše u „Liečničkom Viestniku" o tim prljavštinama i upućuje na razna sredstva za spriječenje poroda.[13]

Pošto se dakle i u nas stalo pokušavati, da se ovakov nemoral obuče u tobože znanstvenu odoru i tako uzakoni u našoj domovini, mi ćemo se osvrnuti na sve tobožnje razloge, koji se za to iznose, i upozoriti ćemo na njihovu ništetnost i zavaravanje.

Promjena naravi.

Bog je stvorio svijet, a to je činjenica, koju razabiremo ne samo iz objave, nego i po samoj naravnoj spoznaji. Ovo svoje djelo nije Bog izveo slijepo, slučajno ili nekim besvjesnim nagonom. To bi bilo nisko pojimanje Boga. Nego On je

[13] Sr. Liečnički Viestnik god. 1914. br. 12. str. 581. i dalje.

sve to uradio prema svojoj vječnoj zamisli, prema svomu vječnomu nacrtu.

Svaki naime umjetnik stvori si sliku svoga djela u pameti. To je ideja umjetnikova. Ona je kao nacrt, prema kojemu on svoje djelo izvadja. I kada on uzme u svoje ruke kist ili ino orudje i stane potezati crte, time on svoju ideju pretače u one crte, a ideja biva tako obučena u vanjsku, tjelesnu odoru. To je, rekao bih, inkarnacija ideje i time biva naš duševni nacrt ostvaren.

Naravno, kad je djelo utjelovljena naša ideja, da će ona s njega uvijek odsijevati.

Bog je umjetnik, koji se daleko diže nad umjetnike zemaljske. U njegovu vječnom razumu nalaze se razlozi svakoga bitisanja i života. Pa ako se mi klanjamo duhovima visokim radi njihovih zamisli, kako da se ne poklonimo ovomu vječnomu Duhu, pred kojim su i najveći duhovi ljudski mala sjenka.

Ali kao što umjetnik zemaljski ne ostaje samo pri svojoj zamisli, nego ju i u djelo stavlja, tako je ovaj vječni umjetnik neke svoje zamisli hotio u djelo staviti. One riječi svetoga Pisma kod stvaranja svijeta: „neka bude" znače potez kista u rukama vječnoga umjetnika, a u one crte salile su se njegove ideje i nastali životi i obstojnosti. Sašle su božanske ideje pod onu tjelesnu odoru, da ju ožive, da se u njoj utjelove! I one, koje od vječnosti u Njemu odsijevahu, sada se odrazuju i sa njegovih stvorenih djela!

Po ljepoti djelâ poznajemo ljepotu zamisli i visinu duha umjetnikova. Nepojmljiva visina duha Božjega lebdi nam pred očima, kada gledamo ovu divnu vasionu, ovu nedohitnu, utjelovljenu ideju vječnoga umjetnika!

Dok kažemo umjetnik, to razumijemo čovjeka svjesna. Samo umjetničko djelo svjesnost traži. Stoga kažemo, da umjetnik, kada nešto radi, mora da imade svrhu, zašto radi. Zašto je jedna crta, jedan zarez manji ili veći od drugoga, to imade svoj razlog kod umjetnika. Kad je vječni umjetnik stvarao ovu vasionu, on takodjer imao je razlog, zašto ju je stvorio. I najmanji potez njezin kao što i najveći ima svoju svrhu, svoj razlog. Čovjeka je stvorio Bog, da kao predstavnik prirode daje mu slavu i hvalu. No u čovjeku imadu razne posebne crte — to su njegove razne sklonosti. Jedna od najjačih sklonosti jest sklonost propagacije. Podržanje i proširenje roda ljudskoga nepo-

sredni je razlog tomu. Prema tomu sklonost samo je nužno sredstvo k ovoj svrsi.

Razum nam kaže, da je drugo sredstvo a drugo svrha. Sredstvo nije radi sebe, nego radi svrhe, stoga samo po sebi ne bi imalo vrijednosti, van u koliko ima u sebi sposobnosti, da dovodi k svrsi. Pa ako ne bi imalo ove sposobnosti, onda bi bilo ono suvišno, a niti bi imalo kakova pozitivnoga dobra — bilo bi ludo! Poslužimo se jednim primjerom:

Kuća je sredstvo za stanovanje, a ljudima je stan nužno i potrebito sredstvo za sačuvanje života. Kada bi ljudi gradili kuće, a ne bi u njima nikada stanovali, onda bi to djelo bilo suvišno; i kad ne bi kuća bila sredstvom za sačuvanje života, to bi se promijenila njezina narav. Pače onda bi ona postala sama sebi svrhom, a to bi bilo bezumno. Čemu će te kuće? Zar da tako samo stoje?

I sklonost k propagaciji kao sredstvo u toliko će biti vrijedno i dopušteno, u koliko ide k postignuću glavne neposredne svrhe — da se rodi čovjek. Bez toga ova sklonost prestaje biti sredstvom i gubi svoju vrijednost; jer kada ona nije sredstvom, onda je izgubila svoju narav, onda je prestala biti etički dobrom — postala je zlom.

Po nazoru neomalthusianizma upravo ovo biva. Sredstvu je dignuta njegova narav i postavilo ga se svrhom. Time je porušen rad naravi, koji u prirodi vlada, a to ne može biti nego jedno veliko moralno zlo.

Nikakov umjetnik ne trpi, da se u njegovo djelo dira i da se na njemu nove crte potežu. To bi značilo osakaćivati i iznakazivati umjetnikovo djelo, a djelo lijepo na diku je njegovu roditelju, kao što je i djelo osakaćeno i iznakaženo njemu na sramotu; a nitko ne će da po svomu djelu bude osramoćen.

Ovo pogotovo mora vrijediti o vječnomu umjetniku. Umjetnik zemaljski uvijek je čovjek, pa kao takav uvijek je manjkav, pa bio on inače i najgenijalniji. No Bog, vječni umjetnik, niti je manjkav, niti tvori djela nesavršena. Iz njegove ruke sve je izašlo dobro — e t v i d i t D e u s q u o d e s s e t b o n u m.[14]

Pa ako umjetnik zemaljski ne trpi ispravaka na svojem djelu, koje ipak mora uključivati kakovu takovu nesavršenost,

[14] Gen. 1, 10, 12, 18, 21, 25.

kako li će trpjeti umjetnik vječni, da se ruši sama narav njegovih djela? Svaka takova promjena atentat je na njegovu vječnu zamisao i na realno ostvarenje njezino. Kod umjetničkih djela ljudskih potegnuti jednu crtu drugčije nego ju je umjetnik potegao, još ne znači posvemašnje poništenje onoga umotvora. Ipak nešto ostaje, što sjeća na vještinu umjetnika. Ali takav postupak kod djela vječnoga umjetnika nužno vodi k poništenju samoga djela i cijele zamisli njegove. Takova naime promjena znači promjenu ne u kakovoj nuzgrednoj crti, nego promjenu u samoj naravi. A narav je bit umotvora. No izmedju biti i nebiti nema nešto srednjega. Mora dakle da bude ili umotvor ili porušenje njegovo. Promijeniti umotvoru narav znači unijeti poništenje i smrt. No to ne može biti dobro ni dopušteno! To mora da bude grijeh — etično zlo!

Nietzscheizam u praksi.

Svi smo čuli za Nietzschea.[15] To je zloglasni filozof, koji je dosta svoga života u ludnici proveo. Pa ipak on je mnogima ideal u praktičnomu životu!

Za njega ovaj običajni, naravni moral ne obstoji. To je sve nešto izvrnuto i patvoreno. Drugčiji je sasvim „pravi" moral, a to je Nietzscheov moral. Prvi ljudi naime dijelili su se na veće, jače, silnije i na slabiće. Ta slabost bila je i duhom i tijelom. Jači, kao okretniji, gospodarili su i izrabljivali slabije u svoju korist. Ideja dobra i zla moralnoga i onda je vladala, ali onda je imala svoj zdravi smisao. Sve ono, što je bilo učinjeno sa strane jačih i snažnijih, bilo je dobro; a naprotiv bilo je zlo sve sa strane slabih i potlačenih. Prema tomu moralno dobro bilo je sila i tlačenje sa strane većih i snažnijih.

Eto to je moral Nietzscheov! To je njegov „zdravi" moral Ali ovi „slabiji" videći se u takovim nevoljama i da su poput robova samo plijenom ovih „većih i jačih" Nietzscheovih ljudi, stali su se pomalo buditi. Mržnja se je stala razvijati u njihovu srcu prema svojim tiranima. A onda naravno da su se stali zamjenjivati i objekti ideje dobra i zla. Tako su počeli nazivati plemenite zlima, a sebe dobrima. Kao nužna posljedica bilo je to, da su sva djela dobrih i plemenitih postala zla i nemoralna djela, dočim njihova djela postala su moralna i dobra. Tako

[15] Nietzsche Friedrih Wilhelm 1844—1900.

jedino možemo razumjeti, zašto svijet drži pasivne krjeposti dobrima. Poslušnost, poniznost, uzdržavljivost itd. to sve ili slobodu steže, ili čovjeka poništava u samomu sebi, pa ipak da su to krjeposti! Kako je to moguće! Ali eto Nietzsche je riješio taj neugodni rebus!

Ovu nepravilnost treba promijeniti i povratiti idejama dobra i zla njihovo pravo značenje. To će reći: moramo ići za tim, da nam opet postane dobro sila i izkoriščivanje drugoga. Neka padaju niži i slabiji, a neka se diže jači i silniji — neka se diže **nadčovjek**! Stoga veli njegov Zarathustra: e come un vento voglio un dì soffiare su di essi e col mio spirito spegnere il loro: lo esige il mio avvenire![16]

Dr. Bazala[17] veli, da se je krivo Nietzscheu pripisivao niski utilitarizam, jer namjera je njegova, da se život uopće poljepša i unaprijedi, a ne da pogoduje prostomu utilitarizmu. „Njegova je nauka, nastavlja on, doista u spoznajnom i ćudorednom pogledu skeptična, ali se upravo tim uzdiže nad plitki egoizam i anarkizam Stirnerov, jer postavljajući život kao najviši cilj zamišlja taj cilj obćeno."

Ne ćemo reći, da Nietzsche nije taj cilj obćeno zamišljao ali ne pomaže zamišljanje, kada ga njegovo izvadjanje pobija. Načela, koja Nietzsche postavlja za unapredjenje života prema njegovu uzoru „nadčovjeka" s onu stranu dobra i zla, nužno uključuju nizki utilitarizam. Jer kako da poljepšamo život? Primjenom Darvinovih načela o selekciji. Treba borbe, u kojoj ima pravo na život samo onaj, koji je jači. Stoga Nietzsche radi „daljnjega budućega" kliče:

Rat i odvažnost učinili su više velikih djela nego ljubav k bližnjemu. Vi velite, da dobra stvar posvećuje rat? A ja vam kažem: dobar rat posvećuje svaku stvar. Slabići i izrodi neka propanu; treba im još i pomoći k tomu. Što pada treba još i porinuti. Radije vam savjetujem preziranje bližnjega i ljubav k najdaljemu. Ne štedi bližnjega svoga.[18]

Dakle ne štedi bližnjega, preziri ga, porini ga, udri ga,

---

[16] Nietzsche: „Ecce homo", prijevod Alda Oberdorfera, izd. braće Bocca 1910, str. 32. Vidi svojstva „gospodskog" i „ropskog" morala kod Nietzschea: „Jenseits von Gut und Böse." Leipzig. 1905. Druck und Verlag C. G. Naumann str. 239.

[17] Povjest Filozofije svez. III., str. 229.

[18] Vidi Bazala l. c.

jer u ratu nije grijeha i jer rat svako sredstvo posvećuje; slabi neka propada, da se poljepša život, da se podignu viši ljudi.

Ali svaki čovjek hoće da ostane na životu. I jer svaki hoće da to poljepšavanje života u sebi ostvari, stoga će svakoga rušiti, koji mu stoji na putu; svakoga će jesti i proždirati, koji bi mogao biti od koristi za unapredjenje njegova osobnoga života. Tako Nietzscheova načela u praktičnom životu nijesu drugo do niski egoizam. Pače i sam Nietzsche ovaj nam egoizam spominje: der Egoismus gehört zum Wesen der vornehmen Seele, ich meine jenen unverrückbaren Glauben, das einem Wesen, wie wir „sind", andre Wesen von Natur unterthan sein müssen und sich ihm zu opfern haben.[19]

Taj egoizam još je bezočniji kod Štirnera.[20] Ni za njega ne obstoji kakov moral ili pravo: njegovo osobno bivovanje jest i moral i pravo! Stoga čovjek, ili bilo koji život, za nj nije drugo nego sredstvo za njegovu existenciju. Za to on uopće sve ljude smatra svojom hranom, a društvo ljudsko ne postulatom ljudske zadružne naravi, nego mu je nužda, gdje njegov „ja" svoju hranu nalazi. „Moj saobraćaj sa svijetom sastoji se u tomu, da ga uživam, za svoj užitak potrošim".[21] „Ich diene keiner Idee, ich diene keinem höhern Wesen, ich diene keinem Menschen mehr, unter allen Umständen gehöre ich bloss noch mir."[22] Dakle za njega nema nikakove više ideje, niti kakova višega ili jednakoga bića, za nj obstoji samo njegov ja, i samo vlastita korist!

Naravno da nas ovaj nauk napunja nekim strahom. Čini nam se, da stojimo pred nekom užasnom zvijeri, koja nepojimlje, što znači dobro, ni pošteno, i koja ne poznaje prave vrijednosti ljudskoga života, kako je nemilosrdno raščeljustila žvale da sve proždere. Ali kad ovu nauku omjerimo prema svijesti cijeloga čovječanstva, onda nam se čini, da pred sobom vidimo strahovitoga ludjaka, kako sa sobom mlati, i kako ga treba sbog bjesnila u gvozdenu ludjačku košulju obući, da ne bi komu naškodio.

Ali na žalost i ako su načela Nietzscheova bezumna, te ih ljudi uopće osudjuju, ipak često puta nisu daleko od njih u

---

[19] Jenseits von Gut und Böse, str. 252.

[20] Stirner Max, pravo mu je ime Schmidt Kaspar, 1806—1856.

[21] Vidi Bazala: Povj. Filoz. sv. III. str. 155.

[22] Vidi „Hrvatska Straža" god. V., sv. II. str. 155.

praktičnomu životu. Tako uvode kontradikciju u sebi samima izmedju umnoga shvaćanja i praktičnoga djelovanja.

Ali moderna kultura još je dalje pošla. Ona je naime najniži i najgadniji Nietzscheizam obukla u odjeću samilosti, ljubavi i uopće altruizma. U takovoj odori biva onda pristup slobodan i nezapriječen i najnižemu nemoralu. Nešto slična je učinio i dr. Spitzer. Najniži nemoral obukao je u lijepe riječi samilosti i ljubavi altruističke. Njegov neomalthusianizam izgleda nevještu čovjeku kao plod milosrdja i ljubavi prama trpećemu čovječanstvu, a u sebi nije drugo nego grubi Nietzscheizam. Nietzscheov čovjek hoće da orobi i da izda svakoga, samo da uveća vlastitu silu i snagu, da tako postane nadčovjek. Spitzerovo milosrdje i uopće neomalthusianistička ljubav sastoji u pribavljanju tjelesnoga užitka na štetu poroda. Jamačno je i sam Nietzsche bio nešto idealniji u svomu ludilu od ovih branitelja najgrubijega egoizma u europejskomu fraku i rukavicama.

Poniženje čovjeka.

Svaki je grijeh poniženje čovjeka, ali ovaj grijeh unosi u nj osobito poniženje, jer je on po svojoj naravi nešto gadno, nisko, a time i nešto ponizujuće. A evo zašto.

Mi u ovomu universumu opažamo život. Zaista mi neznamo, što je život; on je pred nama jedna nerazumljiva tajna, koju niti najveći umnici ne shvaćaju. Ali on jest! Tu je! Malo zrnce bačeno u zemlju gnjije i rastvara se, ali dok ono gnjije i dok se rastvara, ujedno se razvija u novi život, i ondje, gdje smo vidjeli prividno poništenje života, upravo je nastao novi, bujniji život. One latentne životne sile ondje su se probudile i pošle su k svomu savršenstvu, a to se zove život.

Takav život opažamo i kod živine, ali u mnogo većoj mjeri, jer ona ne samo što jest i što žive vegetativnim životom, već ona i vidi, i ćuti — dakle sjetilno opaža i spoznaje. Svakako već u ovomu stepenu života opažaju se tragovi duševnosti.

Ali kod čovjeka je životna snaga još veća, stoga je i njezino djelovanje veće. Čovjek ne samo da žive, da ćuti, da opaža, nego on razumije, t. j. — on vidi proporciju izmedju subjekta i objekta, vidi razloge, zalijeće se u visine i prostore, što ih samo razum shvaća, i pita: zašto? kako? itd.

U ovom stoji visina čovjeka!

Velika je priroda, velika je cijela vasiona, ali je veći čovjek, koji sve ovo svojim duhom obuzimlje.

Svaki život nužno traži djelovanje. To je narav, to je bit života; niti si možemo zamisliti život bez djelovanja; a to će reći, da one latentne životne sile razvijaju se idući k svomu cilju — k savršenstvu i svojoj potpunosti.

Ali da životno djelovanje dodje do svoga cilja, mora da imade jedno pravilo, po kojem ono djeluje. I to pravilo mora biti stalno, nepromjenljivo, inače bi se ona razvojna snaga pojavljivala u raznim, oprečnim pravcima; i mjesto da dovede do savršenosti života, ona bi taj život još i poništila.

Stoga vidimo, da se biljka vazda u jednakim okolnostima istim pravcem, pače istim korakom razvija. I za ono zrnce, koje mećemo u zemlju, možemo već unaprijed sa stalnošću kazati, kako će se razviti, i koje će faze proći. To isto možemo jednako ponoviti i o onomu lanjskomu sjemenu i predlanjskomu, pa i natrag idući 1000 godina i više. Sve to potvrdjuje nam gornju nauku, a ta jest: jedno je samo pravilo života u onomu zrncu kao i u svim njegovim vrstima, prema kojemu njegova snaga i djeluje.

Ovo vrijedi i o svemu drugomu, pa vrijedi i o čovjeku. Mora i on posjedovati jedno stalno, nepromjenljivo pravilo, prema kojemu se ima stalno i postojano razvijati njegov život, da dodje do svoje savršenosti.

A koje je to pravilo za čovjeka?

Ono, što je za svaku stvar pravilom. A za svaku stvar pravilom je ono, što je u njoj najviše, t. j. ono mora biti pravilom svakoj stvari, što obuhvaća njezin cijeli život, i što svojom izvrsnošću i snagom stoji nad njezinim životom uključujući u sebi svu njegovu snagu.

To je najviše u svakoj stvari!

Nego sada nastaje pitanje: a što je ono, što je najviše u svakom biću?

To je njegova narav!

Narav je ona, koja radi, djeluje, koja razvija svoje latentne sile. Ona virtualno u sebi sadržaje cijelo biće i sve njegove prednosti. Tako je kod biljke pravilom njezina vegetativna forma, kod životinje sensitivna, jer to je ono, što je u njima najviše — to je njihova narav.

Jednako moramo reći i o čovjeku, da je pravilo njegovu djelovanju njegova narav; a njegova je narav razumna, pa što je god u slogi sa tim razumnim pravilom, biva usavršenje njegovo, a što je god protiva njemu, mora biti pogrdjenje, pa i poništenje čovjeka samoga.

Mi u sebi ćutimo i nižu stranu. To su niži, tjelesni poticaji. I ako ovi poticaji imadu svoj izvor u apetitivnoj naravi nižih moći, ipak te moći nisu neovisne, nisu same za sebe niti su sebi samima pravilom. I one moraju biti pod jedinstvenim pravilom — dakle moraju biti u ruci razuma, da ih on rukovodi i da im mjeru pokazuje, koja se pristoji za čovjeka razumna. Duh ljudski mora prema ovim poticajima biti ono, što je Alexander Veliki bio svomu konju bukefalu: kad je njega mladi Alexander zajašio, tako je zagospodario uzdom nad njime, da je postao od bijesna hata proslavljeni historički konj. I čovjek mora tako zagospodariti svojom nižom stranom, svojim strastima. One su nešto niže, živinsko, pa ih treba obuzdati jakom uzdom, a ta je uzda razum. To će reći: naše razumno svijetlo mora prožeti, mora – da tako kažem — poduhoviti svaki i najmanji naš čin. To je razlog, zašto se sramimo svakoga našega nižega čina, kada se otimlje svomu pravilu. To je pače razlog, zašto se sramimo i najmanjega nižega ganuća, koje i preko naše volje biva, jer nas ova ganuća sjećaju živinstva u nama i da bi nas u to živinstvo mogli baciti.

Moderni pokret odbija terete, koje razumna narav nalaže, a traži samo udovoljenje strasti, putenosti. Time postavlja sjetilnost, putenost da bude pravilom djelovanja čovjeku. Ali takova je narav životinje! Dosljedno ovaj moderni pokret baca čovjeka sa njegove visine razumnoga bića u nizinu nerazumne životinje.

A to je ono, što ponizuje čovjeka. To je ono, što se ne može dostatno žigosati ni sa riječju „gadno".

Moderni harem.

Zloglasni Haeckel veli, da Isus nije poznavao vrijednost žene. Njegov nazor o ženi da je običajni istočni nazor, koji je ženu ponizio. Stoga, veli, da Isus i zove drugovanje sa svojom ženom nečistim drugovanjem ili sramotnim odnosom.[23]

[23] Haeckel Ernest, u svojem djelu: Die Welträtsel, Krönerova naklada u novo revidiranom izdanju od god. 1908. str. 164. „Christus dagegen lag

Naravno ovakove blasfemije na svetu osobu Isusovu i na njegovu zdravu i uzvišenu nauku mogle su poteći samo od čovjeka, koji je sve samo ne ozbiljan učenjak.

Ali Isusov nauk tako je jasan, tako svijetao i uzvišen, da se visoko diže nad niske psovke čovjeka, koji nema duševne snage, da pojmi visinu evangjeosku.

Isusov nauk o ženi nije istočni nazor, koji ženu poništava. On sasvim oprečnim putem ide, nego je stari svijet išao. Znade se, da je prije Isusa žena bila potištena i robinja. Bila je čovjeku sredstvom za blagostanje, službu i uživanje. Zar nije i kod najkulturnijih naroda bilo tako? Je li uopće žena bila uznesena do muža u dostojanstvu, cijeni i pravima?

Isus je promijenio nazor svijeta silom svoga božanskoga svijetla. Prema tomu svijetlu žena je jednaka čovjeku svojim bićem. Stoga kršćanstvo daje ženi ista prava kao i mužu, ali samo u smislu njezine društvene zadaće. Radi toga ropstvo žene ili bespravna podredjenost njezina mužu jest povrijedjenje tudjega strogoga prava — jest nemoral, grijeh!

Odtada vidimo ženu ujedinjenu svojemu mužu, jerbo je njemu jednaka i pozvana da s njime sreću dijeli; on ju meće u svoje srce i svoju dušu, a žena isto tako prema mužu razvija svu svoju nježnost. Interesi i vremeniti i interesi samoga duha postaju im zajednički, jedni su obojima. I ovo jedinstvo nije samo jedan savjet, ili jedan filozofski nazor, koji sobom ne nosi strogu dužnost. To je čista nauka nebeska, koja nameće dužnost, a koju je sv. Pavao snažno izrazio ovim riječima: „Viri diligite uxores vestras, sicut et Christus dilexit Ecclesiam, et seipsum tradidit pro ea.“[24] Tako je žena po Isusovu nauku došla do svoje visine, do svoga ideala.

Iz cijeloga sistema evangjeoskoga slijedi najjasnije, da odnos izmedju muža i žene ne smije biti izkorišćivanje. To bi bilo nisko i ogavno, a tu niskoću ne može dopustiti onaj, koji je došao, da nas iz niskoće izvede. Stoga kod njih odnos drugovanja mora da polazi iz višega načela, a to je upravo načelo ono, koje jih ujedinjuje i čini jednom osobom. To je sveta ljubav!

Upravo radi toga i ne smijemo reći, da je ženidbeni odnos

---

diese Anschauung ebenso fern wie fast dem ganzen Altertum; er teilte die allgemein herrschende Anschauung des Orients, dass das Weib dem Manne untergeordnet, und der Verkehr mit ihm „unrein“ sei.“ — [24] Eph. 5, 25.

nešto niska, griješna. Pogrdjuje i ženu i muža, pogrdjuje ženidbu, kao sakramenat, onaj, koji govori o nečistoći ženidbene zajednice. Ženidba mora biti sveta, pa i drugovanje dvijuh duša sa svim svojim dužnostima mora biti sveto. Ondje samo gdje je niska exploatacija, gdje je trgovanje puti za časovite, prolazne ugodnosti; ondje, gdje nema ljubavi prave i trajne, koja ujedinjuje duše, samo ondje nalazi se nečistoća.

Da se je Haeckel okrenuo oko sebe i na bliže pogledao baš na ovo moderno vrijeme, vidio bi istinu, koju smo, sada ustvrdili. Morao bi priznati, ako ima i malo iskrenosti, da ondje, gdje je Isusova nauka zabačena, žena opet pada k poniženju, k ropstvu.

Zar nam nije očiti tomu dokaz neomalthusianistički kurs, o komu tako zanosno dr. Spitzer govori? Taj kurs ne promatra ženu sa višega, idealnoga stanovišta ljubavi. Naprotiv žena je sredstvo za izdovoljivanje svoga egoizma. Stoga onako upadljivo govori dr. Spitzer o tjelesnom „uživanju", kada prosudjuje sredstva za zapriječenje poroda. — Dakle ženidba je neka vrsta izrabljivanja, izkorišćivanja, izdovoljivanja. Žena je sredstvo čovjeku, a čovjek sredstvo ženi! I kada toga izrabljivanja ne bi bilo, morao bi prestati i razlog zajedničkog života, jer zato čovjek ženu ljubi, što sebe ljubi, a žena zato čovjeka ljubi, jer sebe ljubi.

Nu ovo je već u svomu početku zlo i nemoralno. To znači zanijekati jedinu vezu, koja dvije duše mora trajno spajati pogledom na njihovo razumno dostojanstvo i socijalne dužnosti. Naravno da time ženidba prestaje biti ženidbom.

Po kršćanskomu je nazoru vjernost i jedinstvo izmedju zaručnikâ neslomljivo, jer je neslomljiva ljubav, koja ih veže. I vjernost i zajedništvo postulat su nužni ljubavi! Stoga vidimo sljedbenika nauke evangjeoske kako je nerazdruživ sa svojim drugom i u sreći i u nesreći. S njime se raduje i veseli, s njime plače i tuguje. Njegova radost i njezina je radost, a njezina bol je i njegova bol. Može čovjek pasti u nevolju, može u najtežoj boli uz postelju biti prikovan; svaki će drugi pobjegnuti ostavivši drugoga njegovoj bijedi sama, ali zaručnik ne će ostaviti svoje zaručnice, a niti zaručnica svoga zaručnika. Sljedbenik evangjelja i onda, kada najgadnije strasti u njemu planu, ne će odijeliti svoga srca od svoje druge, a niti ona od njega, pa će napast prezrijeti i vjernost svomu drugu sačuvati, jer kršćanstvo

nije strast, nego ljubav. Kako li je idealna obitelj u svijetlu sv. evangjelja!

Do sasvim protivnih zaključaka mora doći moderni kurs. Jer ako ja gledam samo na sebe, ako žena mora biti za mene sredstvo putenosti, zašto da dijelim njezine nevolje i bijede? Zašto da budem prikovan uz njezinu postelju i da ju gledam, kako na pô mrtva izdiše? Zašto da čuvam moju misao i moje srce samo za nju, koja ne može biti više sredstvom mojoj ugodnosti? Zašto da ne tražim drugu, za to zgodniju?

Ovo što smo rekli o mužu, jednako vrijedi o ženi.

A što slijedi iz te moderne nauke?

Da žena mora biti robinjom čovjeka. Žena je slabija snagom tijela, pa u toj borbi izrabljivanja ona mora podleći, a to će reći: mora postati sredstvom čovjeku — mora mu biti robinjom.

I baš to je razlog, da svi oni, koji su propagatori neomalthusianističkoga kursa, ujedno su i gorljivi zagovornici rastave ženidbene.

Čovjeku se gadi, kad pomisli na raskalašenost istočnjaka. Njihovi haremi oznaka su njihova razpojasanoga duha. U čovjeku se podižu valovi prezira, gnjeva i osvete, kada vidi na slikama, kako nesmiljeni osmanlije vode postidne kršćanske djevojke povezane, da ih predadu svojim gospodarima, kao plijen njihove razbludnosti. Naš gnjev i prezir ublažuje samo misao, da je to davno bilo, kada su turci harali po našoj zemlji, i da su ona vremena već davno prošla.

Ali treba se sjetiti, da imade i novi turcizam, koji pod koprenom kulture unosi harem u svetost obiteljskoga života — turcizam, koji razpojasanost unosi u cijeli javni život preko poništene obiteljske ljubavi. I kada vidimo njihove korifeje, kako se licemjerno pričinjaju i pod nekom znanstvenom formom bez ikakova stida stiču sljedbenike najgadnijemu bludu, snebivamo se u čudu. A što još više boli, taj turcizam nije prošao, nego on baš danas žive, kada ljudi ističu napredak i prosvjetu!

Jadna li je takva prosvjeta! Harem u obiteljskom životu!

Nedosljednost.

Uopće kod svih modernih država kodificirano je kao zločinstvo ubojstvo vlastitoga djeteta, i ako ono još nije rodjeno. Taj zakon je i razložit i potrebit, jer dijete, i ako je još u utrobi svoje majke, ipak je čeljade — čovjek. A čovjeka niko ne smije

poništiti, nego samo Bog, koji je gospodar života i smrti. Tu ispravnost priznaje i dr. Spitzer kada veli, da se punim pravom smatra kažnjivim činom svaki forsirani abortus. A da tako shvaćaju uopće svi ljudi, jasno nam je iz opće kodifikacije.

Ipak moderne kodifikacije ne smatraju malthusianizam takovim zločinom, pa stoga nisu ni posebnoga paragrafa u kazn. zakoniku za nje ustanovile. Pače cijela neomalthusianistička propaganda biva bez ikakove zapreke od strane državnih bilo zakona, bilo organa. Za njih je sve to, rekao bih, nešto dopustljivo i dobro, ili barem indiferentno. Inače ne možemo razumjeti one oglase, kojima se preporučuju u novinstvu razna sredstva, i one knjižice, u kojima se širi nemoral, kada to državni zakoni ne bi pretpostavljali kao dopustljivo. A i dr. Spitzer, dok je onako rekao o forsiranomu abortusu, odmah zatim o neomalthusianizmu ovako nastavlja: „ali zapriječenje začeća ne može da bude kažnjivo“.[25]

Nama se ovakovo shvaćanje čini jako površno, jer ne vidimo razlike u jednomu i drugomu činu pogledom na njegovu etičnu zlu stranu i kažnjivost, koja tomu zločinu odgovara. Mi ne vidimo razlike u jednom i drugom činu, pa stoga kažemo, da onaj koji tvrdi, da je slobodno zapriječiti začeće poroda, taj bi dosljedno morao dopustiti i ubijstvo poroda, ili, kako bi dr. Spitzer rekao, forsirati abortus. A takodjer i onaj, koji niječe slobodu i dopustljivost ubijstva poroda (forsirani abortus), taj mora dosljedno zanijekati i dopustljivost zapriječenja začeća. Pa ako jedno nije kažnjivo, onda nije ni drugo; naprotiv ako je prvo kažnjivo, mora biti i drugo kažnjivo. Dä, i jedno i drugo mora biti nemoralno i zločin, ili pako oboje nešto dopustljivo i dobro, a nipošto zločin.

Neomalthusianci ne kažu nam razloge za ovakove svoje tvrdnje. Svakako mora da pretpostavljaju u ovim dvjema činima veliku razliku — a ta jest:

U forsiranomu abortusu radi se o uništenju jedne existencije nove, jednoga života. Dijete u utrobi svoje majke već je jedna nova individualna existencija različita od nje. To je već jedna osoba savršena i kao takova ima svoja posebna prava, kao što ih imade svaki čovjek. Pa kao što bi bilo ubijstvo čovjeka nemoralan i nedopustljiv čin, jer je to rušenje tudjega prava, tako isto mora biti nemoralan i nedopustljiv

[25] Lieč. Viestnik str. 582.

čin ubiti začeće u utrobi majke. Pravo kao pravo nije različito za to, što su različite osobe, koje su nosioci toga prava. Dosljedno ne može biti povrjeda toga prava u raznim osobama različita pogledom na ćudorednost. Pa ako je ono jedno povrjeda tudjega prava, onda jednako mora biti i ovo drugo.

Ali svega ovoga nema kod neomalthusianističke uporabe. Tu još nema nove existencije, naime nema novoga života, ni nove osobe. A samo osoba je nosioc i, s druge strane, temelj naših dužnosti da poštujemo ona prava. I kada tu osobe nema, onda tu ne može biti nikakovih prava povrijedjenih, a niti u drugoga može biti dužnosti da na ta prava pazi i da ih nepovrijedi. Jednostavno dakle vlada ovdje sloboda!

Valjda su ovo razlozi, na kojima se osniva dopustljivost ovakovih niskih čina! A valjda je to razlog i današnjoj legislativi, što ovakove čine ne ubraja u svoju kriminologiju. Dr. Spitzer i ne iznosi razloga onoj tvrdnji. Valjda i on drži ovaj gornji razlog, premda ne govori o njemu, jer možda misli, da se on sam sobom razumije.

Svakako na njima je dužnost, da nešto jasnije reknu i da jasnije istaknu svoj razlog, pa ako ga nismo pogodili, to je njihova krivnja.

Nu ako je gori spomenuti razlog upravo njihov, onda kažemo, da on ne vrijedi, a uz to znak je njihove površnosti duha, radi koje nisu mogli zaći u dubinu pravoga razloga.

Mi ne kažemo, da dijete u utrobi svoje majke nije novi život i nova existencija. Znademo, da je taj novi život prava i potpuna osoba. Kao takova ona je nosioc svijuh naravnih prava, koja posjeduju već rodjeni ljudi. Stoga nitko ne smije začeto dijete prisiliti, da stupi u vanjski život, kada taj život ne bi moglo u svijetu nastaviti. Takovi čini bili bi povrjeda tudjega prava. Kršćanstvo je dalo odličnu cijenu djetetu. Stoga je tolika briga sv. Crkve, da se djeca po mogućnosti i u utrobi svoje majke krste, ako je pogibelj, da umru prije nego na svijet dodju. O kako infanticidium starih pogana u žalostnoj slici izgleda prama ljepoti kršćanskoga nazora o porodu! To nije drugo nego grdna, užasna noć prema najsjajnijemu danu!

Dijete dakle začeto imade svoju osobnost i svoja prava. Ali pitamo mi: Tko je dao djetetu njegovu osobnost? Tko je dao djetetu, kao osobi, sva njegova prava? Zar je slučajno dijete palo i stalo da žive? Slučaja nema, pa ništa ne može

po njemu na život ni doći. Ali ako slučaja nema, ne može nikakova ni prava dati onomu, koji već život posjeduje.

Tko je dakle dao istom začetomu djetetu njegovu osobnost i sva prava, kojih je ljudska osoba nosioc?

Odgovor je lak i jednostavan: Narav! Jer da naravi nije bilo, ne bi ništa bilo — ni osobe, ni njezinih prava.

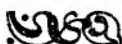
Nema sumnje da svaka osoba ima onoliko prava, koliko ima bivovanja (existencije), a toliko je bivovanje jedne osobe, koliko ju ona narav traži. Narav je onda uzrokom i osobe i njezinih prava, jer ona traži, da osoba bude i da bude nosioc odnosnih osobnih prava. Tako biva, da prava osobe nisu različita od zahtjeva naravi, da osoba bude i da bude nosioc njihov. Pa ako je plod u utrobi majčinoj kao osoba nosioc svojih prava, to isto moramo reći, da je još prije začeća narav nosioc svojih prava, a ta su zahtjev nove existencije i svih njenih osobnih prava. Pravo je osobno veliko, ali i pravo naravi je veliko. Pravo naravi je više i snažnije, ukoliko narav sve osobe skupa u sebi uključuje. Mi stoga ne razumijemo razliku izmedju forsiranoga aborta i neomalthusianističkoga djela.

Ako dakle oni vele, da je nemoralan i kažnjiv čin ubiti dijete u utrobi materinoj, onda pogotovo moraju reći, da je nemoralan i kažnjiv čin zapriječiti začeće djeteta. U prvom slučaju šteta je nanesena pojedincu, a u drugom slučaju šteta je nanesena samoj naravi. Obratno pako: ako nam vele, da je zapriječenje začeća nekažnjivo i moralno djelo, onda moraju takodjer reći, da je i forsirani abortus nekažnjivo i moralno djelo. Stoga je dosljedan bio Josip Renaud, kada je natrag nekoliko godina pisao: mi napokon tražimo oficielno pravo na abortus. A god. 1906. neki liječnik u Francuzkoj izdao je i jednu knjigu, kojoj je dao naslov „Le droit à l' avortement".[26]

Svakako neomalthusianci imali bi povući potpune konsekvencije svojih zasada, a ne stati u svedjernoj nedosljednosti.

Gospodine Spitzeru, vi sa svojim drugovima velite nam: ne smije se ubiti dijete u majčinoj utrobi, a ipak velite pače učite sa svojim drugovima: slobodno je ubiti narav, koja daje život dijetetu: Kao da dijete bez naravi može biti? Kao da nije barem jednako zlo poništiti uzrok, koliko je zlo poništiti i učinak njegov. (Svršit će se).

[26] Bureau: La Crise morale, str. 106.



Odredbe svete Stolice.

I. Konstitucija Benedikta XV. „Incruentum“.

Sv. Otac papa Benedikto XV. izdao je 10. kolovoza o. god. konstituciju, koja počima riječima „Incruentum Altaris sacrificium“ i u kojoj dozvoljava svim svećenicima katoličke crkve, da smiju na dušni dan kao na božić služiti tri svete mise, što je dosada bilo dozvoljeno samo svećenicima u Španjolskoj i Portugalskoj. Evo teksta pomenute Konstitucije:

I. Liceat omnibus in Ecclesia universa sacerdotibus, quo die agitur solemnis commemoratio omnium fidelium defunctorum, ter sacrum facere; ea tamen lege, ut unam e tribus Missis cuicunque maluerint applicare et stipem recipere queant, teneantur vero, nulla stipe percepta, applicare alteram Missam in suffragium omnium fidelium defunctorum, tertiam ad mentem Summi Pontificis, quam satis superque declaravimus.

II. Quod decessor Noster Clemens XIII. litteris die XIX. mensis Maii a. MDCCLXI. datis concessit, id est ut omnia altaria essent eo ipso solemnis commemorationis die privilegiata, id quatenus opus sit; auctoritate Nostra confirmamus.

III. Tres Missae, de quibus supra diximus, sic legantur, quemadmodum fel. rec. Decessor Noster Benedictus XIV. pro regnis Hispaniae et Lusitaniae praescripsit. Qui unam tantum Missam celebrare velit, eam legat, quae in missali inscribitur legenda in commemoratione omnium fidelium defunctorum; eandem adbibeat qui Missam cum cantu celebraturus sit, facta ei potestate anticipandae alterius et tertiae.

IV. Sicubi acciderit, ut Augustissimum Sacramentum sit expositum pro oratione XL. horarum, Missae de Requie, cum vestibus sacerdotalibus coloris violacei necessario dicendae (Decr. gen. S. R. C. 3177—3864 ad 4), ne celebrentur ad altare expositionis. (Vidi Acta Ap. Sedis VII. pag. 403 i sl.).

II. Decretum Urbis et Orbis.

Kongregacija **Rituum** *izdala je po nalogu sv. Oca općeniti dekret datirani 11. kolovoza 1915., u kojem određuje, koje se mise na dušni dan imadu čitati.*

Prima Missa est, quae describitur in Missali Romano die Commemorationis omnium fidelium defunctorum.

Altera, quae in eodem Missali habetur in anniversario defunctorum cum *Sequentia, Dies irae* et orationibus ut infra: (Slijede formulari molitava).

Tertia Missa, quae legitur in Missis quotidianis cum *Sequentia, Dies irae* et orationibus et infra: (slijede molitve).

Servatis de cetero rubricis nec non peculiaribus ritibus Ordinum propriis. Contrariis non obstantibus quibuscunque. (Vidi Acta Ap. Sedis. VII. pag. 422. i sl.).

III. Penitentiaria Apostolica *izdala je danom 29. svibnja 1915. odgovor na pitanje o vojnicima za vrijeme rata. Pitalo se naime ovo*:

„Utrum miles quicunque in statu bellicae convocationis seu, ut aiunt, mobilitationis constitutus ipso facto aequiparari possit iis, qui versantur in periculo mortis, ita ut a quovis obvio sacerdote possit absolvi?"

Odgovor glasi: „Detur responsum diei 18. martii 1912. ad Episcopum V., nempe: Affirmative, iuxta regulas a probatis auctoribus traditas." (Vidi Acta Ap. Sedis VII. pag. 282.).

IV. Commissio Pontificia de re biblica. De parousia seu de secundo adventu Domini nostri Iesu Christi in epistolis s. Pauli Apostoli.

I. Utrum ad solvendas difficultates, quae in epistolis S. Pauli aliorumque apostolorum occurrunt, ubi de „parousia", ut aiunt, seu de secundo adventu Domini nostri Iesu Christi sermo est, exegetae catholico permissum sit asserere Apostolos, licet sub inspiratione Spiritus Sancti nullum doceant errorem, proprios nihilominus humanos sensus exprimere, quibus error vel deceptio subesse possit?

Resp. Negative.

II. Utrum, prae oculis habitis genuina muneris apostolici notione et indubia S. Pauli fidelitate erga doctrinam Magistri; dogmate item catholico de inspiratione et inerrantia sacrarum Scripturarum, quo omne id, quod hagiographus asserit, enuntiat, insinuat, retineri debet assertum, enuntiatum insinuatum a Spiritu Sancto; perpensis quoque textibus epistolarum Apostoli in se consideratis, modo loquendi ipsius Domini apprime consonis, affirmare oporteat Apostolum Paulum in scriptis suis nihil omnino dixisse, quod non perfecte concordet cum illa temporis parousiae ignorantia, quam ipse Christus hominum esse proclamavit?

Resp. Affirmative.

III. Utrum attenta locutione graeca »*ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι*«; perpensa quoque expositione Patrum, imprimis S. Ioannis Chrysostomi, tum in patrio idiomate tum in epistolis Paulinis versatissimi, liceat tamquam longius petitam et solido fundamento destitutam reficere interpretationem in scholis catholicis traditionalem (ab ipsis quoque novatoribus saeculi XVI. retentam), quae verba S. Pauli in cap. IV. epist. I. ad Thessalonicenses vv. 15—17 explicat, quin ullo modo involvat affirmationem parousiae tam proximae, ut Apostolus seipsum suosque lectores adnumeret illis, qui superstites ituri sunt obviam Christo?

Resp. Negative.

Ove odgovore izdala je pomenuta biblijska komisija dne 18. lipnja 1915. (Vidi Acta Ap. Sedis VII. pag. 357. i sl.),



Bilješke iz bogoslovske literature.

Hipnotizam u svijetlu filozofije. Dr. phil. Josip Carević objelodanio je u „Biblioteki modernih znanstvenih pitanja" svezak 2. studiju o hipnotizmu. On ju je razdijelio na tri dijela: u prvom izbraja fenomene i daje definiciju hipnotizma; u drugom poglavitom dijelu najprije navodi sredstva, kojima se fenomeni hipnotizma mogu prouzročiti, a onda istražuje prave uzroke tih zanimivih fenomena. U trećem dijelu, a to je moralni dio, izvodi nekoje zaključke s obzirom na dopuštenost ovih fenomena u svrhe liječenja, uzgoja, zatim s obzirom na nauk o duši ljudskoj, na čudesa, na pojave u ekstazi i spiritizam. Ovakovoj razdiobi nemam što da prigovorim, zato prelazim odmah na sadržaj same studije. Želim u ovim retcima prikazati u jednu ruku manjkavosti i slabe strane ovoga djela, a u drugu nešto malo doprinijeti, da se pojmovi o hipnotizmu razbistre. Imadem naime mnogo šta prigovoriti g. piscu, pa jer mi to u granicama obične recenzije nije moguće, iznosim svoje prigovore na ovom mjestu.

I. Ponajprije konstatiram, da sâm g. pisac priznaje, da prvi učinak hipnoze, umjetni san, može biti jači ili slabiji prema spo-

sobnosti hipnotizovanog subjekta, ili volji hipnotizatora (str. 5.). A na str. 10. veli g. pisac: „Jasno je dakle, da su uspavane osobe pod vlašću hipnotizatora i ovise o njegovoj slobodnoj volji, jer bez njegove volje niti se mogu probuditi iz hipnotičkog sna, niti išta drugo mogu učiniti same po sebi.“ Kod hipnotičkog sna razlikuje se stadij letargije, u kojemu se uda hipnotizovanog subjekta ukoče i postanu nepomična, ali zadrže ipak gibivost poput voska tako, da ih hipnotizator može determinirati na kojigod hoće položaj, u kojem onda ostaju, dok je volja hipnotizatora (str. 5.). Pod pritiskom volje hipnotizatora nalaze se ne samo uda tijela i mehaničko gibanje njihovo, već i sjetila, osobito mašta ili fantazija, a nije od tog pritiska pošteđena ni pamet ili memorija (str. 8.). I doista hipnotizator Zitolo u svojim pokusima, što ih je u Spljetu izvodio, naložio je hipnotizovanim osobama, da se tako vladaju, kao da su ih napale pčele, premda nijedne pčele ni blizu nije bilo; i ove su se nalogu pokorile te su bile „usljed nametanja njegove volje, usljed njegove zapovijedi, kojoj se u stanju hipnoze bezuvjetno pokoravaju, u potpunoj iluziji“. „Osim toga, nastavlja g. pisac, hipnotizirana osoba može na zapovijed hipnotizatora osjećati sve osim n. pr. boli“ (str. 7.). Ovaj pritisak volje hipnotizatorove proteže se i na duševne moći, na razum i na volju hipnotizovane osobe (str. 6 i 10.).

Ovo ističem kao veoma važno i kao ključ k riješenju cijeloga problema.

Prikaz fenomenâ somnambulizma je prilično mršav i nepotpun (str. 11. i sl.), oni pak o jasnom gledanju držim da nisu ni objektivno prikazani, već prema tendenciji, da ih se uzmogne kasnije prikazati kao naravne. Držim skroz neznanstvenim, što priznaje g. pisac, da „najjednostavniji a možda najuspješniji način (da se osoba iz stanja somnambulizma probudi) jest, da joj se puhne u oči“ (str. 16.) Nije mario, mislim, ni ono spominjati, što se zove „prenos“ i „polarizacija“, barem ne onako površno (Ibid.). — Naravski kad je trebalo dati definiciju hipnotizma, onda je to sto mukâ stojalo, jer se neznanstvena stvar, za kakovu ja smatram hipnotizam, ne da prikazati u znanstvenoj formi. Definicija je svojevoljno skovana tako, da se prikaže hipnotizam ne kao ono, što doista jest, već kao ono, što se pod hipnotizmom prikazati hoće. Hoće se naime „da hipnotizam ne bude ono, što je bio mesmerizam i životinjski

magnetizam i što je današnji spiritizam. A kada treba ipak reći, što jest, onda se veli, da to „nije nikakovo moderno iznašašće", „da su kršćanskim filozofima i arapskim liječnicima već u prvim početcima srednjega vijeka ovi fenomeni bili poznati", „da se hipnotički pojavi nalaze (pod pravim imenom magije, okultizma) već kod najstarijih naroda". „Novost kod hipnotizma jest metoda" i svrha – terapeutija (str. 24. i 25.). A da se „učenjaci" ni danas ne slažu u definiciji hipnotizma, otvoreno priznaje g. pisac, kad spominje „prvaka pariške hipnotičke škole" Charcota, koji tvrdi, da je hipnoza isto što i neuroza, t. j. živčana bolest ili umjetno prouzročena histerija, tačnije rečeno: „živčana bolest velikoga mozga, koja se razvija u tri stadija, u letargiju, katalepsiju i somnambulizam" (str. 25. i 26.). – Metoda dakle, što su je moderni pronašli u terapeutičke svrhe t. j. u svrhe liječenja, — jest bolest! Još je čudnija definicija drugih „učenjaka", koji tvrde, „da je to umjetno prouzročena i prolazna psihoza, t. j. umna bolest i neka vrst ludila. Međutim makar tako „prvaci" i „učenjaci psiholozi" uče, ipak „najveći broj hipnotičara misli, da je hipnoza vrst sna, jer je snu vrlo slična, a za to je baš od sna (ὕπνος) i ime dobila". Dapače drugi „prvaci" su toga mnijenja, „da hipnozu možemo smatrati nekom vrstom običnog sna" (str. 26.). — Ne znaju eto sami „učenjaci", što je hipnotizam. Kojim pravom većina hipnotičara misle, da je hipnoza vrst sna, jer je snu vrlo slična, još većim pravom može se to poricati, jer je hipnoza od sna vrlo različna. A što se zove hipnozom od sna, isto je tako, kao kad se zove lucus a lucendo. Nema dakle definicije hipnotizam, jer to nije ars therapeutica, koja ima svoje stalne zakone, sredstva i metodu, već je moderna magia, koju nekoji uzalud nastoje prikazati u odijelu znanstvenosti. Toliko o prvom dijelu ove studije.

II. Najbolje se vidi, što je hipnotizam iz slijedećega razmatranja, kad se imadu navesti uzroci hipnotizma. Dobro i pravo veli g. pisac, da se kao uzrok hipnotizma ne može sa gledišta znanosti prihvatiti ni magnetička sila, ni živčani fluid, ni električna sila, ni Reichenbachova supstancija nazvana „od" ni Du Prel-ov transcendentalni subjekat u čovjeka, ni Perty-ev magički „ego" niti što slična, kako su bulaznili ti razni „učenjaci". Ali kad g. pisac navodi prave uzroke hipnotizma, onda smiono tvrdi, da su „moderni fiziolozi i psiholozi nanizali

fiziološke i psihološke uzroke, koji više manje adekvatno tumače hipnotičke fenomene, i što je ovdje vrlo zanimivo, slažu se ovi uzroci sa zasadama filozofije, koje već davno postaviše velikani Aristotel i sv. Toma Akvinac" (str. 41.). — Da vidimo! Ti fiziološki uzroci jesu „posebno raspoloženje živčanog sistema kod subjekta, koji se ima hipnotizirati"; zatim „neko podraženje vidnih živaca, pak podraženje slušnih živaca... podraženje opipa"; po tom „ona promjena, koja se dogagja u mozgu uslijed pomenutih čina" (podraženjâ). Ovu pak promjenu naziva Braid, veli g. pisac, „nesavršenom arterializacijom krvi u mozgu", a profesor u Vratislavi Heidenheim ju zove „priječenjem djelovanja živčanih stanica u velikom mozgu". Napokon među te fiziološke uzroke ubraja g. pisac i „umješe hipnotizatora, njegovu okretnost u rabljenju sredstava i t. d." (str. 42.). I sada se trudi pisac, da nam opiše, kako nastaje san. Najprije mora da se mozgovno-hrptenjačna os od rada umori i da joj se oduzme podražajna sposobnost, tako te nastane suspenzija osjetnog života. Vanjska osjetila ne primaju više podražaja, ne mogu više djelovati, a istodobno uzrokuju neosjetljivost nutarnjih sjetilnih organa, koji također ne primaju više podražaja. Stoga nestane malo po malo svaka kretnja, pa i u mašti (!), i nastane mozgovna anemija. A tko hoće da umjetno uzrokuje san, treba da rabi sredstva, kojima će umjetno producirati ono posebno stanje nervoznoga sistema; a to čini hipnotizator, koji 1° odstranjuje pozornost subjekta od sjetila i od svake druge ideje, koja nije san i počinak, i 2° umara ćutilne živce, a po njima općeniti nutarnji osjetni organ. I eto ti hipnotičkog sna.

Čudim se g. piscu, da ne opaža, koli je ogromna razlika između naravnoga sna i hipnoze, ako promatraš i postanak njezin i trajanje i prestanak, a osobito kad promatraš djelovanje hipnotizovane osobe u tom tobožnjem snu. G. pisca, rekao bih, samo djelomična izvanjska sličnost između sna i hipnoze zavađa na krivo mišljenje, da se i hipnoza dade naravnim putem rastumačiti. Čudim se još većma g. piscu, što zaboravlja, što „prvaci" u toj struci vele, da ono „posebno raspoloženje živčanoga sustava" nije ništa drugo, van neuroza, t. j. živčana bolest velikoga mozga, ili umjetno prouzročena histerija, ili kako to još jasnije kažu psiholozi (Konrad, Meynert, Rieger) umna bolest i neka vrst ludila, t. zv. melancholia attonita. Ta zar je to zadaća hipnotizatora, da na „umjetan" način bolest i ludilo u

čovjeka uvodi! Nadalje kad bi sve ovo, što g. pisac navodi, i bili pravi uzroci hipnotičkoga sna t. j. stanja nekoga, to ipak još nije dokaz, da su to naravni uzroci i da su naravna fenomena, što se u hipnotizmu događaju. A najvećma se čudim g. piscu, koji je učio filozofiju sv. Tome, da ovakova što može tvrditi, a zaboravlja, što je rekao u početku rasprave, kad je opisivao fenomene hipnotičke, kako osoba hipnotizovana ovisi posvema o volji hipnotizatora i kako se nalazi potpunoma u njegovoj vlasti. Ta što imade volja hipnotizatora tu posla, gdje se radi o naravnim uzrocima? Zar ne djeluju sile naravi neodvisno od ljudske volje po stalnim, nepromjenljivim i nužnim zakonima? To da znači adekvatno tumačiti hipnotičke pojave!

Ali čujmo sada psihološki uzrok, koji je po mišljenju g. pisca „glavni uzrok i naravnog i hipnotičkog sna kao i odnosnih fenomena", a to je sugestija. Ovo je također presmiona i nedokazana tvrdnja. Kako je g. pisac ovdje netočan i površan bio, pokazat ću, ako upozorim na nekoje njegove tvrdnje. Na str. 48. veli on: „U hipnotičkom, kao što i u naravnom snu (on vazda zamjenjuje ove dvije skroz različite stvari, san i hipnozu i pretpostavlja ih kao identične) sva su vanjska i nutarnja sjetila, osim mašte, nekako uspavana i zapriječena u svom djelovanju, stoga fantazija u tom stanju nosi prvenstvo i upravlja drugim moćima ne izuzev ni razuma ni slobodne volje". — To ne stoji nikako ni u snu ni u budnom stanju, a osim toga sadržaje kontradikciju. Po nauci filozofije jedina volja može upravljati i to samo nekojim moćima prema diktatu razuma, a fantazija ili mašta, ta „pazza di casa" ne može upravljati ni samom sobom, a kamo li drugim i to još, razumnim moćima. Osim toga sva su sjetila uspavana i zapriječena u svom djelovanju, kako će onda mašta upravljati njima? Naravski u djelovanju; ali onda ih mora probuditi i ne će više bit zapriječena u svom djelovanju. Ili sastoji možda to upravljanje mašte u tom, da ostala osjetila mirnije spavaju? To se opet protivi prevrtljivoj naravi fantazije. — Na istoj strani veli g. pisac: „Budući pak da je mašta moć organska i sjetilna, koju nužno slijedi sjetilna težnja..." To je također neispravno rečeno. Istina je, da sjetilne težnje ne može biti bez prethodne sjetilne spoznaje dotičnog objekta težnje. Ali ne stoji, da maštu (t. j. njeno djelovanje) nužno prati sjetilna težnja,

pogotovo ne svako njeno djelovanje, što po smislu izreke tvrdi g. pisac. Jer niti je mašta jedina moć sjetilne spoznaje, niti joj je predmet ujedno i predmet sjetilne težnje. Tä kud bismo došli, kad bi svaku sliku fantazije pratila sjetilna težnja? Ne bi sav svijet zapremio tolike ludnice, koliko bi ih trebalo. — Na str. 49. veli g. pisac. „U ovo vrijeme mira (t. j. u naravnom snu) naravni se nagon sjetilne težnje razvije u svoj svojoj jakosti (a gdje je za tu tvrdnju dokaz?) tako, da može sa sobom ponijeti i volju s njezinim spontanim činima, a onda ovakovo djelovanje volje nije više slobodno, nego je slično nagonu". Tako bi mogao govoriti možda liječnik, filolog, geolog i dr. ali filozof ne smije. Spontani čini nisu čini volje. To je barem bitna razlika između ljudskoga čina (actus humanus), koji je bitno čin volje, i čina spontanoga (actus spontaneus, actus hominis), koji je baš zato taj i takav, jer nije od volje, jer volja nije imala na nj upliva.

Nadalje čujem prvi put novost, da ima djelovanje volje, koje nije više slobodno, nego je slično nagonu. A čemu si bogoslovi i filozofi toliko razbijaju glavu istražujući, može li actus voluntatis biti i non liber? A nužno je čin volje slobodan, jer volja ne može inače djelovati, nego onako, kako ju je Bog stvorio t. j. slobodnu! Ako li pak imade jedan čin volje, koji nije slobodan, već nuždan, to bi bio jedino appetitus beatitudinis in genere. Čitajte sv. Tomu de voluntate u Summi i drugdje. Ako čin ljudski nije slobodan, onda nije čin volje. — Na istoj str. 49. veli g. pisac ovo: „Iskustvo nas uči, da hipnotizirana osoba po sebi ostaje u stanju katalepsije ili letargije, t. j. drži se naprosto pasivno (on potcrtao), a ujedno sugestijama hipnotizatora, pa i najnepodesnijim, odmah se pokorava; to je psihološko djelovanje predočaba mašte na sjetilnu težnju, koja onda pomoću pokretnih živaca i preko mišica pripetih kostima pokreće udima tijela". Ja bih rado znao, koja filozofija može dopustiti takovu kontradikciju, da se osoba drži naprosto pasivno, a ujedno pokreće udima tijela, t. j. djeluje, drži se dakle aktivno. Ovako se eto zabaše na stranputice, kad se zla stvar brani, kad se nešto nenaravna hoće prikazati naravnim. Dozvoljavam, da se hipnotizovana osoba drži pasivno, ali onaj, koji pokreće udima tijela, drugi je neki aktivni princip različan od osobe, koja je pasivna. Tako treba reći, tko hoće istinu da rekne. — (Na str. 53. pod 10) nalaze se ove smione

i ničim ne dokazane tvrdnje: „I fenomeni obzirom na volju tumače se lako pomoću sugestije i djelovanja živih predočaba mašte." „U stanju hipnoze ... je pozornost od svakog drugog događaja potpuno otklonjena". „Ono, što hipnotizator sugerira, to se.... izvanredno živo prikaže". „Nadalje hipnotički učinci duboko se usađuju u memoriji i stoga se kasnije u budnom stanju... opet pojave jednakom jakošću.." To su sve tvrdnje, za koje vrijedi ona poznata riječ: gratis (t. j. bez razloga) aseruntur, gratis negantur. A na koncu spomenute točke čitam ovo: „... hipnotizirani subjekt i kasnije u stadiju normalnosti, premda je inače slobodan, ipak ćuti nekakvu moralnu nuždu, da čini ono, što mu je za vremena hipnoze bilo sugerirano". Drugim riječima: hipnotizovani subjekat u isto je vrijeme slobodan i nije slobodan.

Na str. 54. i sl. nastoji pisac protumačiti jasno gledanje kao naravno, pa među ostalim veli (na str. 56.): „Pomoću Röntgenovih zraka liječnici vide također kroz i kroz u nutarnjost pacijenata; pak je li onda čudo, da može biti osobâ, kojih su vidni organi posebno i izvanredno skloni, da primaju utiske radioaktivnih tjelesa, posvuda rasijanih, i pomoću takovih zraka da vide kroz neprozirna tjelesa, kroz koja obični ljudi ne vide?" — Prvi dio ove izreke, držim, da nije doslovce istinit. Ne stoji, da liječnici pomoću Röntgenovih zraka vide kroz i kroz u nutarnjost pacijenata. Tko to tvrdi, tomu nisu poznate operacije s dotičnim aparatom. Ono, što liječnici vide na fotografičnom snimku, to vide svojim naravnim okom, suviše to isto vidi i svako drugo neliječničko oko. Ali uzmimo da jest tako; ne stoji ipak da se onda zahtjeva kod liječnika poseban vidni organ izvanredno sklon, da prima utiske radioaktivnih tjelesa. Tu se znade, da su Röntgenove zrake onaj prirodni uzrok, koji prodire u nekoja tjelesa, koja su običnim sunčanim zrakama neprohodna, te ih čini donekle običnom oku vidljivima. Kad se radi o naravnom uzroku, taj djeluje bez obzira na posebnu dispoziciju subjekta. Kad bi jasno gledanje bilo učinak, naravnog uzroka, ne bi trebalo tražiti „izabrane" ljude, koji tobožnje x zrake na „izvanredni" i „finiji" način osjećaju.

Što g. pisac (na str. 56. i sl.) navodi kao uzroke premještanja sjetila, mršavo je i nepotpuno i ne da se spojiti sa zdravom filozofijom. Princip, što ga spominje po Macinai-u i Willems-u, bez dvojbe je istinit, ali tu se radi o aplikaciji. A

ja bih rekao onako po skolastički: nego suppositum. Ali i to stoji, da nije potrebno mučiti se i naprezati, da nekoje fenomene hipnotičke rastumačim kao naravske, kad moram priznati, da se svi ne mogu tako protumačiti, već da ih imade, kojima uzrok valja tražiti izvan naravi. A čim sam došao do zaključka, da priznam stanovitim učincima uzrok izvan naravi, ne trebam da posižem za uzrokom naravnim; jer prekonaravni uzrok može da proizvodi učinke i naravne i prekonaravne.

A što navodi g. pisac dra Lapponia, ne slijedi, što je on uvjeren katolik, da mora njegovo mišljenje o hipnotizmu biti istinito. Lapponi nije filozof već liječnik, pa se ne čudim, što on tvrdnje svoje bez dokaza nabacuje, ali se pravom čudim filozofu, da mu ovakove nedokazane tvrdnje imponuju. — Ova izreka g. pisca: „Hipnotizirani osjeća naime ono, što mu hipnotizator sugerira, a ne osjeća onoga, što mu ovaj nalaže, da ne smije osjećati" — stoji de facto, t. j. tako doista biva u hipnozi; ali zdrava filozofija ne može to odobriti. Razlog naravni osjećaju jest predmet, moć osjetna sa svojim organom u prirodnoj dispoziciji i sredstvo (medium) osjetnog djelovanja. Kod vida n. pr. mora biti vidljivi predmet, vidna moć u gledaoca i zdravo oko, te svijetlo kao sredstvo, preko kojega boja predmeta može djelovati na vidni organ oko. Je li sve to u redu, m o r a š vidjeti, što ti se pokazuje, a ne ovisi to o ničijoj ni zapovijedi ni zabrani. I upravo zato, što kod hipnoze igra bitnu ulogu v o l j a hipnotizatora, dokaz je, da se tu ne radi o naravnom već o nadnaravnom razlogu hipnotičkih fenomena. U prirodi nema uzroka, koji djeluju ili prestaju djelovati ovisno o volji čovjeka, jer prirodni uzroci djeluju necessitate physica t. j. nužno, samo ako postoje nužni preduvjeti za djelovanje, kako malo prije spomenuh kod vida. A budući da filozofija kao stvar izvjesnu i sigurnu uči, da je fizički nemoguće voljom — putem zapovijedi, zabrane, naloga i t. d. — spriječiti ma kakovo osjećanje, ako postoje nužni preduvjeti za isto; to je isto tako izvjesno i sigurno, da se n e m o ž e n a r a v n i m p u t e m d o g o d i t i, što se događa u hipnotizmu, naime da hipnotizovana osoba osjeća ili ne osjeća na zapovijed hipnotizatora. —

Na str. 58. i sl. nastoji g. pisac protumačiti kao naravne učinke t. z. telegrafije čovječje, t. j. primanja i prenosa misli. Radi se naime o tom, kako se mogu pogoditi tuđe misli naravnim putem. Prema postupanju pomenutoga Zitola, misli g.

pisac, da u tom pomaže „nesvjesno titranje mišicâ dotične osobe, koje (valjda titranje) uvijek slijedi odnosne predočbe.“ A po Gutberletu, kojega riječi navodi g. pisac „pogađanje misli u istinu nije drugo, nego razumijevanje dvaju individua (bit će valjda osoba) pomoću opipa.“ — Upozorujem ponajprije, da mi se čini, è g. pisac ovdje zamjenjuje dvije stvari: mišice i živce. Mišice (musculi), koliko je meni bar poznato iz filozofije, jesu organi gibanja tjelesnoga. Da bi te mišice imale „titrati,“ i da bi to titranje mišicâ imalo slijediti stanovite predočbe, to je za mene dosta tamno i zagonetno, kako može ovakovo titranje mišicâ biti naravnim uzrokom, da ja pogodim, što drugi misli. „Credat Judaeus Apella, non ego“, rekao bi Horac (Satir. I. 5, 96.). Živci (nervi) su organi osjećajâ. Da živci doista titraju, to je iskusio, mislim, mnogi trudbenik na polju znanosti i prosvjete nakon naporna rada. A da li ovo titranje živaca slijedi uvijek odnosne predočbe, ja to ne bih ustvrdio. Čini se, da je g. pisac spominjući titranje mišica htio reći titranje živaca, jer navodi riječi Gutberleta, po kojem pogađanje misli nije drugo, nego razumijevanje dvaju individua pomoću opipa. Za opip je pak sigurno u filozofiji, da su mu organi živci, a ne mišice. — Upozorujem nadalje na tvrdnju g. pisca, koja nije ničim dokazana, naime, „da hipnotizirana osoba uslijed hiperestezije može da osjeti i najslabije titranje mišica,“ i to nota bene ne svojih već tuđih, doticajem. A recimo, da tako doista i biva, ostaje cijelo pitanje nerješeno i nedokazano, kako da ti „najslabiji titraji mišica“ tuđe osobe mogu naravnim putem prouzročiti u hipnotizovanoj osobi spoznaju o mislima one druge osobe. To se dokazuje pokusima, veli g. pisac. No to opet ne ide tako lako. Danac Hausen „pronašao je“, veli g. pisac, da kod ovakovog pogađaja misli pomaže na osobit način „nevidljivo šaptanje, kojeg nije svjestan niti onaj, te zamišlja stvar“, a ipak to nevidljivo šaptanje „opaža uslijed hiperestezije samo dotični gataoc misli“. — I to da biva prirodnim putem! Tu imademo ponajprije šaptanje. Šaptanje je micanje usnicâ, koje izgovaraju tiho nekoje riječi, kojima odgovaraju u umu misli, koje se riječima izrazuju. To šaptanje je 1. besvjesno, jer niti onaj, koji misli, nije svjestan toga šaptanja. Besvjesno šaptanje moguće je u snu i kod luđaka, ali na javi i u pametna čovjeka držim da je neprirodno i nemoguće. To šaptanje je 2. nevidljivo, a ipak ga „opaža“ gataoc mislî. Kako opaža? Ako

vidom, onda nije već nevidljivo šaptanje već vidljivo; ako ne vidom, onda nije šaptanje. Šaptanje se doduše može čuti, ali onda je to poluglasno izgovaranje i te kako vidljivim micanjem usana. Ako se opipom opaža, kako to biva kod slijepca, onda opet mora to micanje usnica biti vidljivo, ne doduše slijepcu, ali svakako drugima. Razumno se ne može ustvrditi, da gataoc misli njuhom ili tekom opaža ono nevidljivo šaptanje. Osim toga ti pokusi, da se pogodi tuđa misao, nemogući su bez ikakvog kontakta, veli Zitolo g. piscu, a ipak su se događali u Londonu i to javno i službeno u ime znanosti sa kontaktom i bez kontakta, pa je dijelom uspjelo jedno i drugo, a dijelom nije uspjelo. Dakle kontakt nije nuždan. Nego nešto drugo je nužno, da se pogode misli, i to priznaje g. pisac, naime sposobnost gataoca. Eto, to je pravi razlog! A zar to nije isto, kao kad ciganica gata bilo iz karti, ili dlana, ili inače i pogađa tvoje misli, što želiš i što bi rado? Tu ne odlučuju ni karte ni dlani niti što drugo, već sposobnost gataoca, rectius lukavština i prevejanost njegova. A čim se čovjek dade na ovakove petljanije, eto ti đavla i njegove pomoći, kojemu je ovakovo gatanje veoma dobro došlo, kako to moralisti, a u prvom redu sv. Toma, učeno i znanstveno tumače.

Međutim priznaje i g. pisac, da „to još nije nitko dokazao“, naime, da misao prelazi iz moždana u moždane, od jedne duše u drugu dušu. On navodi za sada nekoje hipoteze, kojima nastoji materijalistička filozofija taj tobožnji prenos misli protumačiti, ali mene mrzi to i navoditi, a kamo li pobijati. Filozofija uči, da je misao plod spiritualne umne spoznaje, koja je u sjetilu imala svoj početak — incipit a sensu, — svoj impuls, ali se je dogodila i dovršila u duševnoj moći duše naše. Prema tomu svaka misao, pa i ona, kojoj je predmet osjetna stvar, n. pr. pojam konja, po naravi je svojoj duhovna, neovisna, nematerijalna, koja ne treba ni etera, ni zraka, ni podražaja moždana, da se saopći od osobe osobi, već to biva kod ljudi raznim znakovima, osobito riječima, izgovorenim ili napisanim, a kod nevidljivih stvorova (angjela) biva to inim nama smrtnim ljudima skroz nepoznatim i neshvatljivim načinom.

III. U trećem dijelu ove studije g. pisac spominje izvode t. j. zaključke iz prije navedenih premisa. Naravski ako su premise krive, moraju nužno i zaključci biti takovi. Po mojem mnijenju kriva je premisa, da su uzroci hipnotizma naravni,

dosljedno ne odobravam ni zaključak, da su hipnotični fenomeni s moralnoga gledišta dozvoljeni. Dopuštam svakako, da drugi ljudi mogu imati subjektivno uvjerenje, kao što držim, da takovo imade i g. pisac, da su uzroci hipnotizma naravni i dosljedno da smatraju učinke njegove moralno dopuštenima. No to subjektivno uvjerenje spada na forum savjesti i na forum ispovijedi, a u znanosti se mora raspravljati o objektivnoj istini. Stoga prigovaram razlogu, kojim g. pisac potkrepljuje svoju tvrdnju, da „prouzročiti umjetni san i hipnotične fenomene izvesti na sebi ili na drugim osobama nije čin po svojoj biti zločest (actus intrinsece malus)." Taj razlog navodi g. pisac ovim riječima: „. . jer se slični pojavi događaju u naravnom snu i somnambulizmu, koji nas za nekoliko vremena lišavaju svijesti i uporabe umne moći, a ipak nijesu po sebi ništa zla..." To nije, molim lijepo, logičan zaključak, kao što ne bi bio ni ovaj: San je sličan smrti prema onoj poznatoj: Somnus est imago mortis. No po moralu dozvoljeno je prouzročiti sebi ili drugomu san. Dakle po moralu je dozvoljeno prouzročivati sebi ili drugomu smrt. Gdje postoji sličnost, postoji secundum aliquid; ali u isti mah postoji različnost secundum aliquid aliud. Ne slijedi dakle zaključak, sve kad bi i postojala sličnost između hipnoze i naravnog sna. Ali ja idem i dalje pa tvrdim, da postoji ogromna razlika. San biva po zakonu naravi, a zakon naravi je od Boga postavljen; biva dakle po Božjoj volji i odredbi. Umjetni pak san biva po volji hipnotizatora, kojemu nije ni na kraj pameti, da pri tom igra ulogu sluge Božjega i Božju volju čini. Uzroci sna su nedvojbeno naravni, jer nužno djeluju, jer stalan učinak imadu, ugodno raspoloženje u subjektu prouzročuju i tako dugo traju, dok se narav ne okrijepi, te svršavaju okrepom, za koju je san i određen. Umjetni pak san proizvode uzroci, koji djeluju ovisno od volje hipnotizatora i ovisno od volje hipnotizovane osobe t. j. slobodno djeluju, a ne nužno; nadalje djeluju u svakom slučaju različito, razne fenomene proizvodeći tako, da im je nestalnost i promjenljivost karakteristična; raspoloženje pak prouzrokuje užasno (ukočenost, bešćutnost), kako to najbolje pokazuju posljedice hipnotizovanja; traju pak tako dugo, dok to hoće hipnotizator, a često puta dok to hoće onaj netko drugi, u čije ime hipnotizator radi i čije mjesto zastupa, naime đavao; svršavaju pak po priznanju „prvaka" kobnim upravo učincima, raznim bolestima, ludilom i dr. Tko tu ne vidi ogromnu razliku

između naravnoga sna, koji tijelo krijepi, i ovoga silovitoga, nenaravnoga, duši i tijelu pogibeljnoga hipnotizma! Što se pak dotiče sličnosti između naravnoga somnambulizma i hipnotičkoga, vrijedi u glavnom isti odgovor. Umjetno uspavani subjekat ovisi od volje hipnotizatora u svojim kretnjama; one su mu neobične većinom, kojih u budnom stanju ne čini; trajanje i prestanak biva ovisan od volje hipnotizatora. Dok u naravnom somnambulizmu ništa ne biva ovisno od volje ma koje bilo osobe; kretnje, što ih takova osoba čini, isključivo su samo one, što ih habituelno znade i običaje činiti; a trajanje i svršetak ovisi ne od tuđe volje, već od prve zapreke, na koju takova osoba naiđe. Opširnije govori o tom učeni Ballerini u svojim bilješkama k izdanju Gury-eve moralke.

2. Da hipnotizam nije dozvoljen u svrhe liječenja, jasno je već po tom, što zastupnici i strukovnjaci (navedeni na str. 67. i sl.) priznaju, „da ozdravljenje nije nikada potpuno niti od duga trajanja.“ Zaludu je dodavati iznimku, kako čini g. pisac na str. 66. povodeći se možda za Lapponijem i nekim moralistima, kad se postavljeni uvjeti ne obistinjuju.

3. Da hipnotizam nije dozvoljen, u svrhe uzgojne, slažem se s g. piscem.

4. Da je hipnotizam (to još više vrijedi o spiritizmu) neke materijaliste doveo do priznanja opstojnosti duše, to spada, mislim, u red Božje providnosti. Grubi materijalizam i nije zaslužio slavnije konfutacije, nego li mu je zadao spiritizam.

5. Ono, što g. pisac spominje pod točkom 5. 6. i 7. svojih izvoda, veoma je važno. Tu se istom vidi, od kolike je pogibli ova zabluda po sv. vjeru. Ali je i to jasno, da je mnogo teže svladati te poteškoće i pobiti prigovore racijonalističke, ako se pretpostavi, da su fenomeni hipnotizma naravni.

6. Na zadnju (8.) točku prigovaram, da g. pisac skroz subjektivno i svojevoljno tvrdi, da su „fenomeni spiritizma bitno različni od hipnotičkih“. Čim on to dokazuje? Evo razloga: „jer očito prekoračuju djelovanje naravnih sila te ih moramo pripisati utjecaju zlog duha“. Iz onoga što slijedi u istoj točki razabirem, da je g. pisac ovoga mišljenja: koji god se fenomeni ne mogu protumačiti naravnim silama, jer prekoračuju granice prirodnih zakona, spadaju u spiritizam i inače u hipnotizam. Dosljedno spiritizam je djelo zlog duha i za to nemoralan, dok je hipnotizam djelo prirodnih sila i zato dozvoljen. — Ovo je samo-

voljna tvrdnja i po logici pogreška, koja se zove petitio principii. U ovoj se stvari poglavito o tom radi, barem je to zadaća filozofije, da ispita narav fenomena hipnotičkih, pa na temelju filozofskih načela pronađe istinu, naime: da li su fenomeni hipnotički proizvod naravnih sila, ili nadnaravnih. O tom se radi. Dosada još nikom nije pošlo za rukom, da pronađe bitnu razliku između jednih fenomena i drugih, a držim, da se to ni ne može. Dapače između jednih i drugih nema razlike. Među jednima i drugima imade takovih, koji se očito imadu pripisati nadnaravnoj sili, a za druge je to dvojbeno, dok opet nekoji su takove naravi, da bi ih mogla proizvesti sila naravska.

Ali drugo je pitanje, da li ove ili one fenomene mogu ili bi mogle proizvesti prirodne sile, a drugo je opet pitanje, da li te i te fenomene doista proizvodi sila prirodna, ili kakova nadprirodna moć. Ovo posljednje treba da riješi znanost nakon pomnog ispitivanja pojedinih slučajeva konkretnih. G. pisac, rekao bih, zaključivao je ovako: ovaj slučaj, što ga je Zitolo izveo, takov je, da bi se mogao protumačiti kao učinak prirodne sile. Ergo to je učinak prirodne sile. Ali logika veli: a posse ad esse non valet illatio. Zgrabi ti stvar konkretno: pomisli naime, tko se bavi hipnotizmom, kako je nastao, koja mu je genealogija, kako se proizvode učinci (ovisno o volji), koje su im kobne posljedice, za zdravlje tjelesno, za dušu, za ćudoređe, za vjeru; — pa sve to kad promotriš, lako dolaziš do zaključka bez osobitog oštroumlja, da je to stvar nemoralna i zla, koja sa prirodnim silama nema saveza, uprav kao ni spiritizam.

Priznajem, kad bih hotio iscrpivo o tom predmetu govoriti i na svaku se poteškoću obazrijeti, valjalo bi napisati veliku knjižurinu. G. pisac neka mi oprosti, što ne dijelim s njim isti nazor o toj stvari. Imade i drugo koješta u ovoj studiji, čemu bih mogao prigovoriti, ali već i ovo, što je navedeno, čini mi se mnogo. Za to završujem: Kakogod mi je drago, da je g. pisac napisao ovu studiju, tako mi je u drugu ruku žao, što mu moram mnogo toga da prigovorim. *Dr. Pazman.*

Materija i duša. Golemi napredak prirodne znanosti u minula dva stoljeća iznio je neka pitanja, koja (izravno ili neizravno) zasižu u područje spekulativne filozofije. Znanstveni metod, kojim su se prirodne nauke poslužile u istraživanju i rješavanju tih pitanja, pa rezultati, do kojih se došlo, nametnuše

iznovice potrebu, da se revidira načelni snošaj izmedju prirodne znanosti i filozofije. Pri tome su dosada najmjerodavniji zastupnici na obje strane jednodušno ustanovili, da se prirodne nauke i filozofija — kolikogod odjelito provode svoje zadaće prema zasebnim ciljevima — ipak medjusobno podupiru i tako tvore jedinstvenu cjelinu našeg nazora o svijetu i životu. Ali bilo ih je, a imade i sada prirodoslovaca — i to su većinom oni „popularni" — koji s djelomičnim poznavanjem prirodne znanosti, a redovno s nikakovim poznavanjem filozofije tvrde, da filozofiji uopće nema mjesta u okviru prave znanosti. Prema tome se sva ona pitanja, kojima se doslije bavila filozofija, imadu eliminirati iz naučnog istraživanja, ili se imade potražiti odgovor na ta pitanja jedino u prirodnoj znanosti. Usvojivši ovo stanovište zabacuju neki prirodoslovci po svom prirodoslovnom ukusu sve, štogod se ne zove tvar i sila. Pitanja o Bogu, o duši, pa etička i druga filozofijska pitanja za ove prirodoslovce nijesu prijeporna, ona uopće ne postoje, jer se ne nalaze u okviru jedine znanosti — prirodoslovne.

Ovo stanovište pretpostavlja jedan logički izvod. Ako je sposobnost ljudskog spoznanja ograničena isključivo na osjetno opažanje, ako se predmet spoznajnog istraživanja nalazi jedino unutar osjetno-pojavnih granica, dakako da će u tom slučaju biti jalovo sve ono nastojanje, koje se ne bi osnivalo na osjetnom iskustvu. Svu filozofiju treba dosljedno zabaciti, ako pretpostavimo, da je osjetno iskustvo jedini izvor i metod svega znanstvenog doznavanja. Kako je vidjeti, filozofija gubi pravo na opstanak, čim usvojimo pretpostavku senzualističkog empirizma. Prema tome će filozofiji biti prvotna zadaća, da pozitivno izloži izvore i vrijednost ljudske spoznaje. Ova zadaća namijenjena je općoj noetici, pa za to je u noetici tražiti temeljno riješenje pitanja o snošaju izmedju prirodnih nauka i filozofije.

Nama je ovdje nakana, da ogledamo gore navedeno stanovište u primjeni na psihološki problem. Treba naire pomno pripaziti. Ono stanovište, koje pridaje znanstvenu vrijednost jedino prirodnim naukama, a zabacuje filozofiju, osniva se na pretpostavci, da je ljudska spoznaja (ne samo vezana, već upravo) ograničena na osjetila. Ova pretpostavka imade logičko ili noetičko značenje, koje se kao sustavni nauk zove senzualistički empirizam. Ako sad ovu pretpostavku primijenimo na

pojedina područja i pitanja filozofije, dobit ćemo nove, konkretne oblike onog općeg stanovišta. Tako n. pr. ako se polazeći s pretpostavke senzualističkog empirizma zabacuje teodiceja, nastaju nazori ateistički; s istog razloga ako tko zabaci racionalnu psihologiju, nastaje nazor, koji zovemo materijalizam. Nije dakle svako nijekanje filozofije materialističko, već se tako zove samo onaj nazor, koji istovjetuje psihičku i fizičku zbiljnost.

Neodrživost materialističkog nazora dokazati ćemo, ako ispitamo i odredimo razliku izmedju fizičkih i psihičkih sadržaja u našem iskustvu. Pa ako ovim putem dodjemo do jasnog i razgovjetnog pojma o naravi duše, tad je logički opravdano, da psihologiju, u koliko imade zasebni, o prirodnoj nauci odjeliti predmet iskustvenog istraživanja, smatramo upravo tako znanstvenom disciplinom kaošto su i sve prirodne znanosti.

Prirodne nauke istražuju one elemente, koji se nalaze u opsegu našeg osjetilnog iskustva. Pomoću osjetila opažamo boje, glasove, tvrdoću, gibanje itd. Ali nitko neće podvojiti, da osim ovih sadržaja, što ih primamo osjetnim opažanjem, naše iskustvo obiluje raznim drugim sadržajima, koji nijesu pristupni osjetnom zamjećivanju, kaošto su čuvstvovanje, sudjenje, htijenje itd. Pita se: koje osebine pripadaju predmetima osjetnog iskustva za razliku od onih sadržaja, koji ulaze u opseg psihološkog istraživanja? Fizički sadržaji našeg iskustva pristupni su svačijem zamjećivanju, tako da ih svi ljudi mogu opažati, dočim one dogodjaje, što ih pojedinac usebno doživljuje, može da neposredno opaža samo on sâm. Drugi ljudi mogu tek po osjetnim nekim znakovima (dakle posredno ili neizravno) doznati za one sadržaje, koji su neposredno nazočni usebnom opažanju.[1] Prema tomu se fizička odnosno psihička narav iskustvenih sadržaja diferensira na temelju posredne odnosno

[1] Izraz „usebno opažanje" upotrebljujem namjesto „unutrašnjeg opažanja", jer izraz „unutarnji" i „izvanjski" označuju prostornu razliku, a psihička i fizička narav iskustvenih sadržaja nipošto se ne diferensira prema prostornim granicama našeg tijela. Za usebno ili neposredno opažanje, koje prati sve naše doživljaje u snu i na javi, imade u modernoj njemačkoj psihologiji fiksirani terminus „die Bewusstheit" (ovaj izraz upotrebljuju poslije Natorpa J. Geyser, St. Witasek, E. Dürr i dr.). Cjelokupnost svih onih sadržaja, koje neposrednim opažanjem doznajemo, sačinjava usebno iskustvo ili svijest (das Bewusstsein).

neposredne opažajnosti (Wahrnehmbarkeit). Otuda slijedi, da psihički objekti imadu karakter potpune individualnosti, pa i fizički predmeti (t. j. predmeti osjetnog opažanja) dobivaju psihičku narav u koliko su individualni. Tako se n. pr. psihologija bavi pitanjem o učinku komplementarnih boja t. j. psihologija istražuje one individualne uvjete, o kojima ovisi opažanje bijele boje u svezi s uzročnim djelovanjem crvene i zelene, žute i ljubičaste, modre i narančaste boje.

Fizičkim sadržajima našeg iskustva, rekosmo, ne pripada individualnost, jer ih svi ljudi mogu opažati. Ali čini se ipak, da je i osjetno iskustvo individualno: opažati osjetni koji predmet ne znači drugo nego imati individualnu činitbu opažanja, kojim stičemo jedan dio osjetnog iskustva. Da uzmognemo dakle individualnost zadržati kao značajku psihičkog iskustva, valja reći, da su psihički predmeti individualni upravo tako kaošto i sámo opažanje, dočim fizički predmeti nijesu individualni — i ako je osjetno opažanje individualno. Prema tome su psihički sadržaji imanentni samom činu opažanja, dočim su sadržaji osjetnog iskustva transeuntni tj. oni bivstvuju izvan individualnog opažanja, pa zato ih i mogu svi ljudi opažati.

Iz doslije rečenog razabiremo, da se oni predmeti iskustva ne mogu zvati psihički, koji se svojom egzistencijom ne nalaze u aktuelnom opažanju. Psihički pako zovu se jedino sadržaji neposrednog iskustva (= svijesti) tj. oni sadržaji, koji bivstvuju u samim činima kušnje (des Erfahrens) ili opažanja (des Wahrnehmens). Pita se sada: možemo li empirički odrediti vlastitosti neposrednog opažanja? Prije svega nam je ustanoviti činjenicu, da mnogostručni svijesni sadržaji sačinjavaju jedinstvenu cjelinu. Ova jedinstvenost iskustvenih sadržaja osniva se na jednoti samog opažanja. Kad bi naime opažanje bilo sastavljeno, kaošto su višestruko sastavljeni objekti opažanja, bilo bi nemoguće isporedjivati opažene sadržaje i doznavati njihove napremice. Jednota opažanja je dakle psihološki (a ne logički!) uvjet za jedinstvenost imanentnih sadržaja. Ova jednota našeg opažanja jest individualna, to će reći, opažanje pojedinca imade svoje odjelito bivstvovanje od opažanja drugih ljudi. Ova osebitost opažanja slijedi otuda, što nijedan čovjek nije kadar vlastitim svojim opažanjem isporedjivati svjesne sadržaje kod drugih ljudi onako neposredno kaošto sâm kod sebe. Napokon je usebno opažanje po naravi svojoj relativni bitak, jer ne znači

ništa drugo nego stanovitu svezu s iskustvenim objektima. Ovaj relativni karakter opažanja vodi nas do jednog veoma važnog posljetka. Svaka je naime relacija u svom bivstvovanju ovisna o najmanje dva objekta ili relata, koji nijesu s relacijom istovetni. Bez relatâ ne može biti govora o kakovoj relaciji, pa zato relacija znači samo neki obzir jednog relata prema drugom. Prema tome nas i neposredno opažanje kao relativni bitak upućuje na svoje relate. Jedan takav relat jesu mnogostručni oni sadržaji što ih opažamo, a drugi relat jest subjekat ili jastvo. Zbiljsko bivstvovanje jastva (duše) doznajemo dakle neposrednim iskustvom: čim znademo za neposredno opažanje i čim znademo, da je ovo opažanje relativni bitak, eo ipso znademo, da moraju postojati oba relata toga opažanja.

U samom opažanju svjesnih sadržaja upoznajemo jastvo kao subjekat opaženih sadržaja. Na temelju neposrednog opažanja doznajemo o jastvu samo toliko, da zbiljski postoji, a da li tom jastvu pripadaju izvjesne vlastitosti, to opet možemo doznati, ako empiričkim putem istražimo razne druge relacije, koje u svijesti doživljujemo. Takove su relacije (osim neposrednog opažanja) mišljenje i htijenje, na temelju kojih izvodimo aktivnu narav duše. Ona mora da bude individualno jednovita, kao što je i sámo neposredno opažanje, a prema tome se svi svjesni sadržaji, koji su imanentni opažanju, nalaze u samom jastvu. Analizujući narav svjesnih sadržaja možemo logički izvoditi narav jastva ili duše. Iz svega toga slijedi, da je duša upravo tako realna kao i svi svjesni dogadjaji, da joj narav upoznajemo empiričkim putem, pa zato da je psihologija upravo tako znanstvena nauka, kaošto su i sve prirodne znanosti.

Da istinitost ovog zaglavka posvema utvrdimo proti materijalizmu, treba da psihičku narav, kako smo ju izložili, napose još ogledamo u svezi s fizičkim bitkom. Osjetni predmeti (tjelesa) nalaze se u prostoru, pak im prema tome nužno pripadaju predikati prostornih snošaja, kaošto su neka protežnost (oblik i veličina) i transientno gibanje. Tvarnim gibanjem upravljaju zakoni mehanike i princip o uzdržanju energije. Na temelju protežnosti i gibanja nastaju realni snošaji medju tjelesima: ona se dotiču, zauzimlju svoje mjesto po zakonu nepronicavosti, svojim djelovanjem proizvode radnju itd. Tjelesnim vlastitostima uplivaju predmeti na osjetne organe, pa ih tako razni ljudi mogu opažati. Nipošto se pako ne može reći, da osjetni sadržaj o

protežnom predmetu proizvodi mehaničko gibanje kaošto realna tjelesa. Jednako se ne može reći, da su osjetne kakvoće u duši crvene ili zelene boje, pa prema tome i ne može duša svjesnim svojim sadržajima uplivati na osjetne organe bilo u vlastitom svojem tijelu bilo kod drugih ljudi. Mehaničke radnje protežnih predmeta ne ravnaju se nikad prema onim svojstvima, koja se kod opaženih sadržaja u svijesti našoj nalaze, već ovise jedino o transubjektivnim prostornim snošajima. Napokon nam razliku izmedju protežnosti kao svjesne pojave i kao realne vlastitosti najbolje dokazuje ta činjenica, što opažajni sadržaji kod raznih ljudi nijesu mnogoputa u skladu s realnim protežnim snošajima. Otuda slijedi, da su protežne pojave u duši sasvim druge naravi nego što je realna protežnost zbiljskih tjelesa, pak se ni otuda ne dâ izvesti jednakost duševne i tjelesne naravi. Duša je neprotežna tj. ona nije vezana na konkretne oblike zbiljskog prostora.

Duševno je pako djelovanje imanentno; a upravo Wundtovom zaslugom i napose nastojanjem vircburške škole istražena je empiričkim putem duševna energija, koja se očituje u nemehaničkom i neprostornom djelovanju (isporedjivaju, sudjenju, htijenju). Glavno je napokon to, da duša znade, što se u njoj zbiva, dočim bi materija prestala biti puka materija, kad bi si mogla biti svjesna svoga gibanja. Narav dakle ljudske duše sastoji u tom, što je ona individualni nosilac (supstrat) svjesnih sadržaja i ujedno subjekat, koji te sadržaje opaža te ih imanentno uzrokuje. Iz svega toga slijedi, da je apsurdno istovjetovati narav dvaju realnih bića, duše i materije, kojima pripadaju posve protuslovni predikati.

Time bih u najopćenitijim potezima označio onaj put, kojim psihologija izravno pobija materialistički nazor o duši. Napose empirički metod u modernoj psihologiji pruža joj neoborivo uporište proti svim materialističkim napadajima. A ipak — ovi materialistički napadaji nailaze i danas još na veliki odziv u širokim krugovima. „Nadje li se kakav popularni širitelj znanosti, koji psihičke pojave nazove refleksnim gibanjem, velika će se masa diviti jednostavnosti, kojom je riješio jedno od najtežih zagonetki u prirodi. Rijetko se uvidja, da pri tome na mjesto prvog problema stupa zapravo drugi, upravo tako neobjašnjeni problem. A još manje tko sluti, da se ova zamjena dviju zagonetki imade jednostavno svesti na pomanjkanje kri-

tičkog shvatanja, kojim popularni širitelj znanosti mnije na laku ruku protumačiti narav psihičkog procesa, a da sâm o tome nema ni pojma". Ove značajne riječi glasovitog fiziologa E. de Cyona (Gott und Wissenschaft, sv. I. str. 3.) najbolje nam iznose razloge širenju materialističkih nazora. Kad bi popularni širitelji znanosti bili prožeti pravom težnjom za spoznanjem istine, ne bi nikada širili one nauke, u kojoj nijesu nikako upućeni, niti bi s omalovažavanjem, a pogotovo ne s prezirom, odbacivali one nauke, koju su ponajbolji umnici zastupali ili se b rem njome ozbiljno bavili. Ako se u znanosti može štogod prezirati, onda je prezira vrijedan jedino onakav način pisanja, kakav se nalazi u popularnom časopisu „Priroda" (br. 5. str. 77. od god. 1915.). Kad bi ljude, koji su bili kadri napisati ono nekoliko redaka o jednomu od najtežih filozofijskih problema, vodili naučenjački motivi, barem bi u svojem neznanju pokazali nešto više rezerviranosti. Ali bahato potcjenjivanje onih nazora, koji se mogu smatrati mučno stečenim rezultatima filozofijskog umovanja, dokazuje samo, kako je E. de Cyon u punom pravu, kad tvrdi, da ovakovi popularni širitelji znanosti govore i pišu o stvarima, o kojima nemaju ni pojma.

Dr. S. Zimmermann.



Casus.

3. Prodaja blagoslovljenih krunica. Jedan je svećenik tvrdio, da se smiju prodavati blagoslovljene krunice. Drugi mu je odgovorio prema Noldinu (de praeceptis n. 186—188), da je to simonija i da se ne smiju prodavati. Na to je onaj prvi rekao, da bi to samo onda bila simonija, kad bi se blagoslovljene krunice skuplje prodavale nego li ne blagoslovljene. Quid in casu?

Valja razlikovati simoniam iuris divini i simoniam iuris ecclesiastici. Ona prva je prava simonija i za nju samo vrijedi poznata u moralci definicija: studiosa voluntas emendi vel vendendi pretio temporali rem spiritualem aut spirituali adnexam. Res temporalis pako spirituali adnexa samo je onda materija simoniae iuris divini, ako je s duhovnom stvari spojena consequenter i concomitanter intrinsece; ako li je pak spojena concomitanter extrinsece i antecedenter, nije simonia iuris divini,

ali može biti simonia iuris ecclesiastici, ako zakon crkveni takovu stvar zabranjuje kupovati i prodavati. Takove stvari, koje su po naravi svojoj za vremenitu porabu, za ovaj svijet određene, ali su u savezu s nekom duhovnom stvari, tako da duhovna stvar nađe vremenitu već gotovu i ne mijenja njezine naravi, jesu: stvari blagoslovljene ili posvećene, kao n. pr. kalež ili uopće sveto posuđe, crkve (zgrade) i groblja, sveto ulje i štogod se običaje blagosoviti, te ono dobro, s kojim je spojeno patronatsko pravo. Amo spadaju i krunice, medaljice, križići i drugi predmeti poznati pod imenom devotionalia. Budući da ovakovi predmeti poslije blagosova ne gube svoje naravi ni svoje vrijednosti, to mogu biti predmetom kupoprodaje i njom ne nastaje simonia iuris divini, jer se daje temporalis res pro temporali re. U drugu ruku opet ova res temporalis dobiva nešto od duhovne, onaj blagoslov, posvetu, oproste, pravo predlagati klerika za nadarbinu, pa zato može vlasnik dotične stvari prigodom prodaje ili kupnje i s onom duhovnom stvari računati. Može naime ovu svoju stvar skuplje cijeniti kod prodaje baš zato, jer je n. pr. blagosovena ili posvećena, i tim prodavati istu stvar i u koliko je vremenita i u koliko je duhovna stvar. Ako se to doista dogodi, onda je već u takova prodavača volja, da proda za novac i ono duhovno, što je na njegovoj stvari vremenitoj. U takovom slučaju naravski simonia je, i to prava, simonia iuris divini, došlo do prodaje ili ne došlo, jer je za grijeh dosta, da bude volja grijeh učiniti, pa ma se i griješni čin i ne dovršio. I upravo za to, jer prigodom prodaje ovakovih stvari nastaje pogibao grijeha simonije, za to Crkva katolička prodaju ovakovih stvari barem nekojih zabranjuje. Među ovima zabranjuje posebnim svojim zakonom prodavati, na prodaju držati i za drugu vremenitu stvar, koja nije novac, zamijenivati krunice, medaljice i druge slične predmete nakon što su već blagosovene s pravom da se mogu dobiti oprosti. Takova prodaja i kupnja postaje simonia iuris ecclesiastici, grijeh koji imade ime simonije, a grijeh je zato, jer se takovim činom krši zakon crkveni. Grijeh je naime svojevoljni prekršaj zakona bilo božjega ili ljudskoga, samo ako je pravi zakon, što smo ga po savjesti dužni obdržavati. Dapače zakon crkveni, kojim se zabranjuje kupoprodaja blagosovljenih krunica i drugih devocijonalija, imade po izričitoj volji zakonodavca i tu zakonsku moć da lišava dotični predmet svakog oprosta, koji se gubi na štetu

kupca. Ovi zakoni nalaze se u autentičnoj zbirci naredaba kongregacije za oproste (Decreta authentica) pod br. 78. 82. i 344. ad 1. O tom predmetu raspravlja potanko Behringer u djelu: Die Ablässe, 11. izd. str. 332. i sl.

Blagosovljene krunice ne smiju se dakle prodavati, jer je to zakonom crkvenim naročito zabranjeno. Prekršaj toga zakona je simonia iuris ecclesiastici, a osim toga gube se oprosti. Ako li tko krunice skuplje prodaje poradi toga jer su blagoslovljene, taj hoće da proda i krunicu i blagosov s oprostima te postaje krivac prave simonije. Ako li pak prodaje skuplje svoju robu s drugih razloga, takav prodavač može biti krivac nepravde, krivac lakomosti za novcem, krivac sablazni i t. d. ali krivac simonije ne će biti. Razlika između jednog i drugog slučaja jest ova: U prvom slučaju bit će laki grijeh, ako se proda jedna ili nekoliko krunica, a teški grijeh, ako se proda veliko mnoštvo tih predmeta. Težina grijeha (gravitas peccati) ovisi od gravitas materiae. A ova će biti po običnom računu za krađu, ako se proda robe za 30 K i više. Teški grijeh imat će i trgovac, koji često puta pomalo toga proda, jer će nastati t. z. coalescentia materiae, t. j. od mnogo manjih ovakovih prekršaja nastat će s vremenom jedan veliki prekršaj. U drugom pak slučaju, kada netko skuplje prodaje krunice, jer su blagosovene, bit će mu u svakom slučaju bez obzira na koliko ću prodane robe teški ili smrtni grijeh, jer je stalno, da simonia iuris divini non admittit parvitatem materiae.

U praksi valja se držati ovog pravila: Kupi krunicu prije nego li je blagosovena, a onda si potraži svećenika, da ti je blagosovi. Blagosovena krunica mora se dijeliti vjernicima gratis; u svakom inom slučaju gube se oprosti. *Dr. Pazman.*



Recenzije.

Dr. W. Jerusalem, Uvod u filozofiju. Preveo Dr. Franjo Jelašić (Hartman, Zagreb).

Zadaća je Uvoda u filozofiju, da nam poda sustavno kritičku orijentaciju u razvitak i opće stanje filozofije. Da to objasnim. Uvod u filozofiju nije tek dalnja neka priprava za filozofiju, koja bi se historičkim izlaganjem raznih filozofijskih sustava ograničila na manje ili više opsežnu erudiciju. Dakako, kad bi filozofijska znanost bila istovetna s povjesnicom filozofijskog umovanja, onda bi nam Uvod u filozofiju pružao samo jednu vrst enciklopedijskog znanja. Ali fi-

Svakako ide prevodioca zasluga i hvala, što nastoji da u hrvatskoj inteligenciji probudjuje smisao za filozofiju, pa upravo zato bismo to radije preporučili njegov novi prevod — samo kad bi se dao odijeliti od izvornika.

Dr. S. Zimmermann.

Gangusch Ludwig Dr. Der Lehrgehalt der Jakobusepistel. Eine exegetische Studie. Freiburg i B. 1914.

Jasno služeći se velikom i biranom literaturom tumači Gangusch krasnu i praktičku katoličku Jakovljevu poslanicu.

Dobro opaža u uvodu, da sv. Jakov naglašuje u poslanici istine, koje su znamenitije i djelatnije od mnogih savremenih socijalno-političkih reformnih ideja.

Sv. Jakov upozoruje čitatelje na preznamenitu istinu, kako je onaj, koji precijenjuje zemaljska dobra, a slabo mari za vječna, već na ovom svijetu nesretan; naprotiv tko pravo sudi o vječnim i promjenljivim dobrima, taj je već ovdje sretan. — Današnje doba, koje precijenjuje svjetska, kulturna dobra, koje grozničavo teži za užitcima, a zanemaruje vječna, trebalo bi da si tu istinu dobro upamti. Vrlo lijepo obradio je: V. Beherrschung der Zunge möglich und notwendig: die zügellose Zunge und das von ihr ausgehende Verderben VII. Gott verlangt volle Hingabe; daher Welt liebe unvereinbar mit Gottesdienst. VIII. Verurteilung der Selbstherrlichkeit im Handel und Wandel.

Pflicht des Christen auf Gottes Vorsehung zu vertrauen.

Preporučam.

Dr. Franjo Zagoda.

Cladoder H. J. S. I. Das Evangelium des hl. Matthäus. Freiburg i B. 1915. Herder.

Knjiga je plod mnogogodišnjeg studija, za kojeg je pisac uronio u duh našeg evangjelja. Kratko i jezgrovito bez znanstvenog aparata želi auktor točno predočiti sveti tekst. Pisac dobro upozoruje, kako svaki evangjelista promatra Gospodina Isusa Krista s drugog stanovišta. Prema tomu treba da pazimo na svrhu i savremene prilike, koje su Mateja potakle, da piše sv. evangjelje.

Prema predaji piše Matej Židovima. Piše, dok je još živio naraštaj, koji je s njime promatrao slavu Kristovu i divna njegova djela. Prije nego li će ostaviti Palestinu, da propovijeda drugim narodima, upravlja evangjelje svojim zemljacima svečano propovjedajući protiv nevjere židovske i posljednji put ih opominjući, da je kraljevstvo Božje došlo i da je utemeljio to vječno kraljevstvo jedini pravi Mesija Gosp. Isus Krist. Bolna srca predočuje evangjelista konstantno nevjeru naroda židovskoga. Radi te nevjere podlegao je Gospodin na Vel. Petak. Radi te nevjere ostavlja Matej Palestinu. No mogao bi tko reći: Ako je Isus Mesija, kako to, da ga je većinom odbio i prezreo njegov narod? Ne će li to smutiti i gdjekojeg Israelca vjernika? A smiju li se Apostoli nadati, da će pogani vjerovati u Mesiju, koga zabaciše njegova braća? Zato veličanstveno Matej riše, kako je griješna nevjera Israelaca kriva, te je Israel odbio Gospodina Isusa Krista. No ta nevjera, kakogogj izvanredno tužna činjenica, ne dolazi iznenada. Prorekli je proroci i sam Gospodin. Sve je Isus učinio, da predobije sinagogu. Neumorno propovijeda izgubljenim ovcama doma Israelova, čini bezbrojna čudesa. A rezultat — nevjera.

Narod gleda u njemu: Ivana Krstitelja, Jeremiju, proroka; ali ne će da vidi Sina Božjega i Mesiju. Zato dolazi u Cezareji Filipovoj do rastave Gospodina sa sinagogom. Protiv sinagoge osniva Gospodin Crkvu svoju na Petru i apostolima. Apostolima povjerava tajne svojeg kraljevstva. Kao vrhovni učitelj i zakonoša uči, kaki treba da su zajedničari novog kraljevstva: Čisti, ponizni, blagi, pomirljivi, požrtvovni do martirija, spremni da potpuno ispiju čašu, koju pruža Otac nebeski.

Najdivniji primjer pruža im sam Spasitelj. Dolazi do odlučnog sukoba s poglavicama sinagoge. — Gospodin izdan, prezren, razapet. Na oko podlegao. Neprijatelji rugaju mu se, misleći, da je smrću njegovom propalo i njegovo djelo. No jadnici prevariše se. Ne vraćaju se Židovi s Kalvarije

kao pobjeditelji, već poraženi i zabačeni. Smrću Kristovom svršio se stari zavjet, a zasjao je novi i vječni zavjet, da spasava sve narode.

Neprijatelji zapečativši grob Isusov nisu mogli zapriječiti, da ne uskrsne vječna Istina. Uskrsnuli Pobjeditelj šalje svoje učenike svim narodima, da im propovijedaju blagu vijest spasenja i primaju ih svetim krštenjem u njegovo kraljevstvo: jednu, svetu, katoličku i apostolsku Crkvu. Knjiga pisana je krasnim stilom, elegantnom dikcijom. Preporučam katoličkom lajikatu. *Dr. Franjo Zagoda.*

Schumacher Heinrich: Christus in seiner Präexistenz und Kenose nach Phil. 2, 5.—8. Scripta Pontificii instituti biblici. I. Theil: Historische Untersuchung. Von dem Bibelinstitut in Rom preisgekrönt.

Mladi učenjak, koji se istakao raspravom: Die Selbstoffenbarung Jesu bei Mt, 11, 27. (Lk. 10, 22.) obragjuje znamenito mjesto Fil. 2, 5.—8. s velikom erudicijom i akribijom.

Iza uvoda predočuje historički tumačenje riječi „ἁρπαγμός" i to najprije u grčkih otaca.

Njihovo je svjedočanstvo odlučno, pošto su bolje razumijevali novozavjetni jezik i pošto su bili bliži svjedoci tradicije.

Istraživanjem grčke patristike došao je do ovog rezultata:

Velika većina kao Euzebije, Atanasije, Ciril Aleks., Bazilije, Grgur Niški, Ivan Damaštenski itd. tumači, da se izrazom „οὐχ ἁρπαγμόν κτλ." emfatički naglašuje pravna i naravna istobitnost s Ocem t. j.: Gosp. Isus Krist nije si nepravedno prisvajao jednakost s Bogom t. j.: Isusu pripada po naravi i pravno Božanstvo i jednakost s Bogom.

Prelazi na latinske Oce. Dok si ne možemo stvoriti pravi sud u Ciprijana i Paulina iz Nole, to svi ostali Oci smatraju „non rapinam" kao naglašivanje misli, da je Isus po naravi jednak Bogu.

Napokon ukratko spominje jednako tumačenje sirskih Otaca.

Konačni je rezultat proučavanja patrističke literature: οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο κτλ. je emfatički izražaj, da se označi, kako Kristu pravno i po naravi pripada jednakost s Bogom. Zato se može najzgodnije prevesti: On nije trebao da drži za nepravdu, što ima jednaki bitak s Bogom.

Iza toga promatra „ἁρπαγμός" kod kasnijih exegeta: katoličkih i akatoličkih.

Porazno iznosi za moderne akatoličke exegete, kako su oni zabacujući a priori božanstvo Kristovo radi svoje krive pretpostavke došli upravo do protivnog rezultata od svetih Otaca. Dok je Ocima „οὐχ ἁρπαγμόν κτλ. emfatičko naglašivanje jednakosti s Bogom, to je modernima „οὐχ ἁρπαγμόν" emfatičko naglašivanje negacije jednakosti s Bogom.

Ponose se historičkom metodom, a radi svojeg agnosticizma napustili su tu metodu, da ne moraju priznati Božanstva Kristova.

U drugom dijelu obragjuje jednakom metodom ostale riječi našeg klasičkog mjesta.

Lijepo i odlučno svršava: Leitstern ist und bleibt: Die Gesamt patristik betrachtet „οὐχ ἁρπαγμόν" κτλ als Ausdruck für die Rechtmässigkeit und Naturgemässheit der Christus zukommenden Gottgleichheit: "Ὅτι οὐχ ἥρπασεν ἀλλ' ἔχει τῇ φύσει. (Cyrill von Jer.)

Preporučam bogoslovima.

Dr. Fr. Zagoda.

Walther G.: Untersuchungen zur Geschichte der griechischen Vaterunser-Exegese. (Texte und Untersuchungen zur Gesch. d. altchristl. Literatur, herausg. von A. Harnach u. C. Schmidt. XL, 3.) Leipzig 1914 str. 123. M. 4.50.

Niti jednoga većega egzegeta iz prvih kršćanskih vremena nije bilo, koji se ne bi bio zaustavio i na najljepšoj molitvi svih vjekova — molitvi Gospodnjoj. Zato napisati povijest razjašnjenja „očenaša" bilo bi za poznavanje stare kršćanske egzegeze

Göttingen gelehrt. Anzeiger 1903. str. 291 i dalje isto tako dragocijeni materijal u H. Суворовъ: Къ вопросу о тайной исповѣду и о духвникахъ вь восточной церкви. Москва 1906.

Djelo je pisano lijepim stilom i zaslužuje, da se prouči.

Juraj Pavić.

Anrich Gustav: Hagios Nikolaos. Der hl. Nikolaos in der griechischen Kirche. Bd. I. Texte. Leipzig und Berlin 1913 s. 464 M. 18.

Već je Hippolyld Delehaye u svojim hagiografičkim legendama (Les légendes hagiographiques Paris 1910) upozorio na oprez kod proučavanja života pojedinih svetaca prvih vremena, osobito pak onih, oko kojih je pučka mašta savila svoj ružičasti vijenac. Zato su nam od velike potrebe kritična izdanja najstarijih tekstova pojedinih vitâ. Nadasve pak to vrijedi za svece istočne crkve ex professo. Osim onih životopisa, što ih izdavaju Bollandiste, posjedujemo još izdanja od H. Usenera o sv. Theodoziju i Tychonu, (Der hl. Theodosios. Schriften des Theodoros Kyrillos. Leipzig 1890; Der hl. Tychon. Leipzig 1907), zatim od K. Krumbachera-Ehrharda o sv. Jurju (Abhandl. d. bayer. Akademie der Wissenschaften München 1912) i od priv. docenta J. B. Aufhausera o istom predmetu (Der hl. Georg. Leipzig 1912) i od istoga Miracula S. Georgii. Leipzig 1913 str. 178.), a sada evo nam i o sv. Nikoli. — Djelo je proračunano na dvije sveske, od kojih je izašla prva. Autor se ograničuje samo na rukopise grčkoga podrijetla, ali uzimlje u obzir i tekste, koji su nam se sačuvali u armenskom ili u slavenskom prijevodu. Sadržaj je slijedeći: 1. vita Nicolai Sionitae. 2. Praxis de stratelatis. 3. Praxis de tributo. 4. Vita per Michaëlem. 5. Methodius ad Theodorum. 6. Encomium Methodii. 7. Thaumata tria. 8. Teksti iz Synaksara. 9. Vita compilata. 10. Vita per Metaphrasten. 11. Vita acephala. 12. *Βίος ἐν συντόμῳ* s Paralelama. 13. Vita Lycio-Alexandrina. 14. *Περίοδοι Νικολάου.* 15. Thaumata singula. 16. Encomium Neophyti. 17. Encomium Andreae Cretensis. 18. Encomium Procli. 19. Translatio Barim graece. 20. Testimonia. — Teksti su izdani kritično po svim zahtijevima novije grčke paleografije, u drugoj pak svesci imalo bi slijediti razjašnjenje sa stanovišta literarnoga i historičkoga. Kad izađe osvrnut ćemo se.

J. Pavić.

Mercati Sylv. Jos.: S. Ephremi Syri opera. Textum syriacum, graecum, latinum ad fidem codicum recensuit prolegomenis notis indicibus instruxit. Tomus I. (Monumenta biblica et ecclesiastica vol. I.) Romae 1915. pg. 231. Fr. 12.

Prije dvadeset i dvije godine ustvrdio je današnji sveuč. prof. u Freiburgu švicarskom Hubert Grimme (sada u Münsteru) u svom djelu: Der Strophenbau in den Gedichten Ephräms des Syrers. Mit einem Anhang über den Zusammenhang zwischen syrischer und byzantinischer Hymmenform. [Collectanea Friburgensia vol. II. Freiburg-Sch. 1893.] da je grčka crkvena poezija u svojoj ritmici proizašla iz sirske, napose pak da stoji pod uplivom sv. Efrema Sirskoga. Ako još to pitanje nije sve do danas riješeno, opet je sigurno, da je poznavanje Efrema Sirskog od velike važnosti i za poznavanje srednjovječne grčke teologije. Nuzgredice neka bude spomenuto samo to, da grčka veličanstvena pjesan na čast Presv. Bogorodici zvana *Ἀκάθιστος* potječe od jednog učenika sv. Efrema; pa ako se usporedi ta pjesan s Efremovim pjesničkim tvorevinama, pada u oči neobična sličnost. Zato se i tako napeto očekivalo izdanje djela sv. Efrema sa strane svih onih, koji se bizantinskom teologijom bave. Za ovaj posao nitko se nije prikladniji našao do poznatoga patriste Silvija Mercatija. Izdanje je proračunano na više djela a ova opet na sveske. Prva sveska sadržaje Sermones in Abraham et Isaac, in Basilium Magnum, in Eliam. Prije svakoga sermona dodan je izvrstan uvod s opisima kodeksâ, a iza njega komentar. Osobito je zanimiv prvi predgovor Mercatijev k Sermo in Abraham et Isaac, u kome razjašnjuje odnošaj homilije Grgura

Niškoga de deitate Filii et Spiritus S. prema sv. Efremu na temelju sedam rukopisa 11., 12, i 13. stoljeća. — Ostale sveske prve knjige imale bi sadržavati: In Jonanf et de poenitentia Ninivitarum. In pulcherrinum Josepf. In mulierem pecatricem. In passionem Domini. In martyres. In omnes sanctos. In XL martyres Sebastenos. In transfigurationem Domini. U drugu knjigu imao bi doći poznati sermo in Antichristum.

Hrvatskim teolozima, kojih zanima stara istočna kršćanska literatura, izdanje Mercatijevo najtoplije preporučam. *J. Pavić.*

Lópcz Peláez Antolin: Die Gefahr des Buches.

Izdavatelj: Dr. Josef Froberger u 8i str. VIII.--196. Naklada Herderova u Freiburgu i Beču. Cijena M. 2·60 vez. M. 3·50. — Pisac ove knjige je sadanji nadbiskup u Tarrageni, a inače jedan od prvih spisatelja španjolskih i borioca za katoličku vjeru i prava Crkve. Među mnogim djelima ovoga pisca i ova je knjiga od velike cijene, pa je i prevedena u više jezika. Izdavatelj dao je prevesti ovu knjigu u njemački, obradio ju prema prilikama svoje domovine i dodao dva posljednja poglavlja. Sadržaj ove knjige naravi je moralno-apologetske. Pisac ističe pogibli, što no prijete društvu ljudskom od zla štiva, oštro šiba zloporabu štampe, i poučaje dušobrižnike i odgojitelje kako da zaprijeće ovu pogibao. Svjedočanstvima iz sv. Pisma i crkvenih Otaca poduprt riše živim bojama upliv štiva na dušu čitatelja, a i spretnost protukršćanskih pisaca i zavodljiv način njihova pisanja, samo da što sigurnije naškode. Napose ističe pogibli od knjigâ protiv vjere, od spisa anarhističkih (česa ima u Španjolskoj mnogo), od izdanjâ sv. Pisma po biblijskim društvima, a osobito od čitanja romanâ. Posebno je poglavje (VII.) baš o ovom predmetu. Tude ističe ponajprije, da je ova vrst knjiga najraširenija (95% od cjelokupnih izdanja), kako djeluje na čitatelja uopće, kako na žensku osobu, kako na mladež, kako prouzrokuje fiziološke promjene u duši, napose ljubav putenu i nevjeru.

Pisac pokazuje u ovom djelu, da je vanredno mnogo čitao i da su mu u potankosti poznata starija i novija djela domaće španjolske, a i ostale romanske (latinske, portugalske, francuske i tal.) književnosti novoga i staroga svijeta svih gotovo struka. U ovoj knjizi naći će i onaj pedagog, koji je posvema uvjeren o pogubnoj zarazi zla štiva, mnogo toga, česa još nije čuo ni čitao, naći će novih razloga i pobuda, da samo ustraje na svom putu i brani povjerenim si pitomcima čitanje i da ga nadzire. U ovoj je knjizi sakupljeno izvrsno gradivo i toliko, da ga rijetko u kojoj knjizi naći možeš. Pisac vanrednim načinom uvjerava čitatelja, pobuđuje interes i govori odlučno i slobodno ne obzirući se na to, da li će se komu zamjeriti pišući istinu. Ovu knjigu preporučujem svakomu, napose odgojiteljima mladeži i ženske i muške, kojima je dužnost budno paziti na to, što čita mladež i kakovo joj štivo smije dati u ruke.

Dr. Pazman.

Huonder Anton S. I.: Zu Füssen des Meisters. Kurze Betrachtungen für Priester. Sedmo i osmo izdanje popravljeno i povećano. U maloj 8° ima str. XXIV+404. kod Herdera u Freiburgu i Beču. Cijena vez. M. 3·40.

Pisac je ovu knjigu izdao prvi put pod konac god. 1913., a već sada izlazi sedmo i osmo izdanje. Najbolji znak, kako je ova knjiga dobro došla. Sadržaj su joj: kratka razmišljanja za svećenike. Ta su razmišljanja napisana za svećenike, premda ih mogu rabiti i klerici nižih redova i laici. Ta su razmišljanja doista kratka, jer je pisac imao pred očima prilike današnjega doba, kad je svećenik-dušobrižnik silno zaokupljen raznovrsnim poslovima pastirske svoje službe i po danu i po noći, te nema vremena kao redovnici, da danomice uru ili pol ure posvete mirnom razmišljanju. Ta su razmišljanja sastavljena ne po mislima bogoslova, pisaca crkvenih i sv. otaca, već prema riječima sv. Pisma. Pisac upućuje svećenika na samo vrelo sv. nauke, na izravni saobraćaj sa Kristom, da neposredno iz ustiju bož. Učitelja primi učenik nauku učitelja svoga. Kritika je ovo djelo vanredno

povoljno ocijenila. Nadbiskup freiburški drži ovu knjigu za dar božje providnosti i naziva ju „das Betrachtungsbuch des 20. Jahrhunderts". Ovo sedmo i osmo izdanje je popravljeno i povećano. Popravljeno, jer je pisac uvažio mnoge želje i opaske, što su mu ih prijatelji slali, otkad je prvo izdanje svijet ugledalo. A povećano je za kakovih 20 razmatranja (u svemu ih je 204). Evo n. pr. naslovâ od nekojih novih razmatranja: 11. Juden und Samaritaner-Toleranz gegen Andersgläubigen. 38. Der Patriotismus des Meisters- und des Priesters. 43. Bei Simon dem Pharisäer — Die Kunst des Tadelns. 65. Der Zuruf der Meisters — Die Aszese des Vertrauens. 69. Korban — Die causae piae. 82. Der Exorzist — das Laienapostolat. 98. Das Gerede über Jesus — Urteil der Menge. 103. Das feindliche Synedrium — Beeinflussung der öffentlichen Meinung. 144. Die Parabel von den zwei Blinden — Der Beichtvater des Priesters i t. d. — Ovu knjigu preporučujemo.

Dr. Pazman.

Carević dr. Josip: Hipnotizam u svijetlu filozofije. Fiziološko-psihološka studija. Spljet 1914. Tisak Leonove tiskare. U maloj osmini str. 88. Cijena 90 filira.

Povod ovoj knjizi, kaže autor u „Predgovoru", bili su eksperimenti, što ih je neki Zitolo držao u Splitu. Rasprava se dijeli u tri dijela: u prvom se opisuju fenomeni (letargija, katalepsis, somnambulizam, jasno gledanje i sugestija) i na tom temelju definira se narav hipnotizma. U drugom dijelu spominju se sredstva, kojima se prouzročuju hipnotički pojavi, i navode uzroci ovih pojava. To su fiziološki i psihološki uzroci uopće, a posebni za jasno gledanje, t. z. premještanje sjetila i čovječja telegrafija. Napokon u trećem dijelu zaključuje pisac nekoje izvode, n. pr. u koliko je hipnotizam moralno dopušten, da li se smije rabiti kao sredstvo liječenja, uzgoja, da se dokazuje hipnotizmom opstanak duše, da se čudesa Hris ova i ona u Lurdu ne mogu protumačiti hipnotizmom, napokon da je spiritizam bitno različit od hipnotizma.

Drago mi je, što imade na hrvatskom jeziku ovakova studija o tom predmetu. Moramo biti zahvalni g. piscu, što se je dao na taj mučan posao. Govoreći o fenomenima hipnotizma, napose o letargiji i kataleptičnom stanju, zgodno ističe pisac, da hipnotizovana osoba ovisi o volji hipnotizatora (str. 5. i str. 26.) i „da su uspavane osobe pod vlašću hipnotizatora i ovise o njegovoj slobodnoj volji, jer bez njegove volje niti se mogu probuditi iz hipnotičkog sna, niti išta drugo mogu učiniti same po sebi" (str. 10.). Ove riječi jesu ključ za rješenje cijelog ovog problema, samo šteta što im g. pisac nije posvetio veću pozornost. Kako ističem na drugom mjestu, g. pisac po mojem mišljenju nije pogodio pravu žicu, kad se dao na posao da obrani hipnotizam, t. j. da mu fenomena prikaže kao učinak naravnih uzroka. Studija je u ostalom dosta nepotpuna, jer ovaj predmet zahtjeva dosta muke, da ga svladaš i obradiš. Nadam se, da će g. pisac, u trećem svesku „Biblioteke modernih znanstvenih pitanja" u kojem obećaje raspravu pod naslovom: „Zar X zrake, fluid, vibracije?", biti sretnije ruke. Od srca mu želim, kad je već počeo baviti se ovim studijem, da nastavi istraživanje i hrv. narod obraduje drugim povoljnim rezultatima. Ako se i ne slažem s g. piscem načelno u rješenju ovoga problema, za to ipak knjižicu njegovu preporučujem. *Dr. Pazman.*

Minerva — Jahrbuch der gelehrten Welt Begründet von Dr. R. Kukula und Dr. K. Trübner. Dreiundzwanzigster Jahrgang 1914. U 16-ini, str. LXXXV + 1891 In Halbpergament gebunden: 20 Mk. Izdaje: Verlag von Karl J. Trübner u Strassburg-u (Elsass-Deutschland).

Bojim se, da je hrvatskoj javnosti slabo poznata ova književna pojava, koja ipak zaslužuje osobitu pažnju s više razloga.

Pred dvadeset i tri godine nekoliko viđenijih njemačkih stručnjaka pokrenuše godišnjak, u kojemu se

imalo prikazivati svake godine razvoj i uspjeh kulturne djelatnosti po cijelom svijetu. Za taki posao trebovali su raznih i skupih sredstava, jer predočiti javnosti kulturni rad svega svijeta, nije lako. Ipak mar, spremnost i volja pokretačâ učiniše djelo monumentalnim, te nema ni u prošlosti uzora, a ni u sadašnjosti oponašatelja.

Čitavi se današnji kulturni rad pokazuje u sveučilištima, u visokim školama, u osnivanju viših strukovnih zavoda, kao što su: akademije, biblioteke, muzeji i tomu slično. U ovim se ustanovama vidi uspjeh i sudi prema njihovoj raznovrsnoj djelatnosti. Jeli se u kojoj pokrajini ili u kakovu narodu osnovao jedan viši naukovni zavod, očiti je znak, da će se tuj pojaviti i novi bujni život. Broj učenikâ po visokim školama, ili broj članova jednog strukovnog zavoda daje nam odmah ravnalo, po kojem možemo cijeniti prilike odnosnoga kraja. Ne ćemo reći, da su nam brojevi dovoljni za prosuđivanje, ali moramo priznati, da je i statistika znamenita u razsuđivanju duševnih i moralnih sposobnosti jednoga kraja, odnosno jednoga naroda. Zato je prikaz takovih ustanova od neprocjenjive koristi. To je zadaća godišnjaka „Minerve", koji danas uređuju dvije marne njemačke pčelice: J. Bengel i dr. G. Lüdtke. I najnoviji godišnjak „Minerva" slijedi vjerno svoju zadaću namijenjenu mu od prvih njegovih pokretača dra. Kukule i dra. Trübnera, jer nam stavlja pred oči aktuelni rad cijelog kulturnog svijeta. U raznim se otsječcima iznose statistički i personalni podaci, i to ovim redom. Pod otsječkom „Geographische Übersicht der behandelten gelehrten Institute" vidimo pregledni popis svih učevnih zavoda iz cijeloga svijeta, koji su malko podrobnije opisani u „Verzeichnis der Akademien und gelehrten Gesellschaften" gdje je popis akademijâ i naukovnih društava itd. Sva su akademična, sveučilišna, viša stručnjačka društva opisana povjesnim načinom, popraćena tačnim oficijelnim podacima o broju osoblja, kao i o uvjetima i razvoju pojedinih ustanova. Prema tomu ovaj godišnjak pruža najtačnije naputke o kulturnom životu čovječanstva. Sve su zemlje i svi narodi primjereno zastupani, tako i mi Hrvati. Prema ovoj knjizi ne izgledamo mi baš najsiromašniji. Sve su naše visoke škole spomenute, kao i glavnija naukovna društva i zavodi. Manjkaju još nekoja bogoslovna učilišta. Nadamo se, da će nova izdanja i to popuniti, jer su se gg. izdavači pobrinula, da i naša malena u opsegu ali poštena u znanju Hrvatska uđe u rubriku civilizovanog naroda. Već s ovog kraja „Minerva" se najbolje preporučuje svakomu, a posebno onomu, koji se želi upoznati sa stanjem današnjeg kulturnog svijeta, kojemu je spretno uređeni godišnjak „Minerva" posvećen.

A. L. Gančević O. F. M.

Minerva — Handbuch der gelehrten Welt Bearbeitet von **Dr. G. Lüdtke** und **J. Bengel.** Erster Band: Die Universitäten und Hochschulen usw., ihre Geschichte und Organisation. **U 16-ini. str. VIII + 627 Vezano stoji: 10 Mk. Nabavlja se kod:** Verlag von Karl J. Trübner, Strassburg (Elsass — Deutschland).

Ovo je nadopunjak gornjeg istoimenog godišnjaka „Minerve", a razlikuje se od prvoga u tomu, što ova knjiga ima, da kao Priručnik ili „Handbuch" prati detaljnije povjest i ustrojstvo svih onih zavoda i društava, što se u godišnjaku „Minerva" nalaze. Dosada je izašao samo jedan svezak, u kojemu su opisani svi učevni zavodi kao što su: sveučilišta, akademije, bogoslovna učilišta, škole za liječništvo i ljekarstvo, politehnički, veterinarski, agronomski i svi mogući naukovni instituti, što se odnose na t. zv višu kulturu. Prikaz svih tih zavoda daje nam sliku, u kojoj možemo zamijetiti različitost obuke u raznim krajevima svijeta. Izvrsno su poredani prikazi, te nam je omogućeno u čas okom preletjeti i upoznati povjest i upravu zavoda: uvjete primanja za učenike, zahtjeve za diplomu, plaće profesora ili ostalih čimbenika i tomu slično. Podaci se iznešeni temelje na autentičnim uredovnim obavjestima istih zavoda, pa nije bojazni, da ćemo se prevariti u prosuđivanju raznovrsnih kulturnih prilika na osnovi ovih podataka.

A. L. Gančević O. F. M.

Pregled časopisâ.

Vrhbosna Katoličkoj prosvjeti. God. XXIX. Br. 11 — 15. Sarajevo 1915. Izdaje kaptol vrhbosanski. Uređuje: Dr. Antun Buljan. — Dr. Fran Binički: Mistr Jan Hus. — Mate Ivanišević: Rusija i pravoslavlje. — Povjesne crtice o kršćanskom pokretu. — Vladimir Bakotić: O podjeljivanju sv. sakramenta teško bolesnim. — Jakob Balmes: Pisma jednomu sumnjaču. — Lovro pl. Ratković: Zavjetni kovčeg. — Pavao Butorac: Katolička crkva i moderno društvo. – Svećenik krvave haljine. – Vjesnik. – Prosvjeta. –

Hrvatska straža za kršćansku prosvjetu. Antemurale christianitatis. Časopis namijenjen filozofiji i drugim znanostima. Glasilo Leonova društva u Senju. Urednik: Dr. Ante Alfirević. God. XIII. Br. 4. — P. B.: Zavjera protucrkvene bogoslovije i slobodoumne filozofije. II. Ratna osnova obzirom na uništavanje crkvenog auktoriteta. III. Rat protiv sadanje discipline crkvene pod izlikom tobožnje reforme. VI. Tajni napadaji na najpraktičnije istine vjerske. — Fr. K. Eterović: Roger Bakon i auktoritet. – Dr. Andrija Živković: Monizam i slobodno zidarstvo. — Dr. P. Grabić: Ćudoredni-kulturni vidici i dr. A. Bazala. — Fiat lux. – Upiti i odgovori. — Bilješke.

Naša misao. Izdaju hrvatsko-slovenski franjevci. Uređuje Dr. J. Jelenić. God. XXIX. br. 6. — J. Z.: Savremena djelatnost hrvatskih Franjevaca. (Mali prikaz s refleksima). — Dr. Fra Karlo Eterović: Roger Bacon (Prigodom sedamstogodišnjice rođenja). — Mate Ivanišević: Kršćanstvo bez dogmi ili sa dogmama? – Listak: Problem postanka apostolskog vjerovanja. Da li je obitelj djelo evolucije? Hercegovački franjevci na polju pučke prosvjete. – Književna Smotra.— Bilješke.

Kršćanska škola. Pedagoški i didaktični list. Glasilo hrvatskog katoličkog katehetskog društva. XIX godište broj 3. 4. † Dr. Feliks Suk. — Dr. Bohačevski: Članci: Dr. Stjepan Ćukac: Crkvena povijest u srednjim školama. — M. Meschler preveo A. Z: Izobražavanje volje. – Ferdo Gerstner. Jedno katehiziranje mladeži prije 100 godina. Dr. S. Č. Tri biskupa kateheti. – Oporuka dra F. Suka. — Sprovod dra F. Suka. XIX. Broj 5. 6. Dr. St. Ćukac: Škola i rat. — Dr. Dragutin Peček: Kino i naša mladež. — dr. Bohačevki: Crkvena povijest u srednjim školama. — prof. T-a: Priroda često utvrđuje objavljene istine. — Moje primicije. – Književni pregled — Vjesnik.

Sv. Cecilija. Smotra za crkvenu glazbu. Glasilo „Cecilijinog društva“ u Zagrebu. God. IX. Sv. V. Urednik lista: Janko Barlè. Urednik glazbenog priloga: Franjo Dugan. — Dr. Josip Mantuani: Hrvatska crkvena pjesmarica iz god. 1635. — Fran Ferjančič: Tradicijonalna psalmodija. — Božo Šimleša: Nekoliko primjedaba glede naših crkvenih tekstova. — Dopisi. — Glazbena literatura. — Razne vijesti. — Iz hrv. glazbene prošlosti. — Crkvene pjesme. — Glazbeni prilog. —

Mjesečnik pravničkog društva u Zagrebu. Godina XLI. Knjiga Broj 6. Juni 1915. — O austrijskom zakonodavstvu u god. 1914. — Dr. M. Kostrenčić: Pomorsko pravo u statutima primorskih naših gradova i otoka. — Kruszelnicky: Priziv cum ili beneficio novorum. — Dr. Milo Stražnicky: Vozarsko pravo trgovačkoga zakona. Broj 8. i 9. August i Septembar 1915. — O austr. zakonodavstvu u god. 1914. — Dr. Juraj Vrbanić: Moratorij i mjenica. — Dr. Fran Mohorić: Načelo nespornosti o izvršbenom postupku. — Dr. Ivan Karlović: Odnos kazne spram sigurnih mjera. — Ivo pl. Durbašić: Da li je jače suvlasničtvo ili kmetovsko pravo preče kupnje? — Ljudevit pl. Farkaš: Koji sud je nadležan dozvoliti dražbu nekretnina, koje spadaju u stečajninu? — Dr. Ernest Spiess: Nadzor nad privatnim osigurateljnim društvima. — Pravosuđe. A. Građansko. B. Trg.-mjenbeno, pomorsko i stečajno pravo i pravo pobijanja. C. Kazneno. — Iz upravne prakse. Iz financijalne prakse. — Književnost. — Svaštice. — Zakonodavstvo. —

Čas Znanstvena revija „Leonove družbe“ Ljubljana 1915; 1 — 6. Dr. H. Ušeničnik, Naša moč — Fr. Pavič, Naše gospodarstvo in vojska — Dr. A. Ušeničnik, Vojska morala in mednarodno pravo — Al. Res, Jeus. Johannes Jorgeusen — Dr. Fr. Grivec, Balkansko vprašanje — Dr. Fr. Grivec, Ruski problem — Dr. Krek, Gospodarske glose — Dr. J. Mantuani, Umetnost in vojna — Dr. V. Šarabon, Svetovni promet po morju — J. Podlesnik, Socijalna demokracija in vojska — Dr. P. Moharič, O nacionalizmu in internacionalizmu — Dr. I. Česnik, Silvio Pellico — P. Perko, Madame Bovary Dr. A. Ušeničnik, Pomiselki zoper krščanski kulturni princip — Dr. L. Erlih, Veliki pomor XX. stoletja — Dr. P. 9. Rant, Nekaj misli o izvoru religije — F. S. Spindler, „Parsifal„ — Dr. L. Lenard; Fany Hausmanica, prva slovenska pesmica - Dr. P. Ušeničnik, Vivina Commedia, Zadnji spev.

Voditelj v bogoslovnih vedah. Izdajejo profesoriji kn.-šk. bogoslovnega učilišča v Mariboru. — Urejuje dr. Frančišek Ks. Lukman, Leto XVIII. — Zvezek 2. Maribor 1918. I. Rasprave: Slavič: K novi izdaji slovenskega sv. Pisma; Lukman: Prispevki k zgodovni slivniške župnije pri Mariboru; Pavlica: Ali morejo biti ustvaranjena bitja večna? Jazbinšek: Prilika o delavcih v vinogradu (Mat. 20,1 — 16). — II. Prispevki za prakso VIII. Iz crkvene sedanjosti — IV. Slovstvo. — V. Raznoterosti.

Časopis katolického duchovenstva. Organ vědeckého odboru akademie křestanské v Praze. S podporou „Dědictvi sv. Prokopa“ v Praze. Redaktori: Dr. Jos. Tumpach. Dr. F. Krystoufek. Dr. A. Podlaha. Ročnik LVI. (LXXXI.). L. P. 1915. Br. 2. — Dr. Antun Kubiček: Obsazováni papežské stolice upostřed stoleti XI. — Smrček: Společenské problemy v listěh sv. apoštola Pavla. — Dr. Jos. Kupka: O častějši zpovědi z pobožnosti. — Dr. Jan Sedlák: Vyklad dekretu „Cum de Sacramentalibus“ o zpovědni-

cich řeholnic. — Dr. Jos. Novotný: Za svobodu svědomi. — Dr. Karel Kašpar: Pontifikat Pia X. — Dr. Josef Slaby: Studijnì cesta do Egiptu, Palestiný, Syrie a Malé Asie. — Dr. Alois Soldát: Mezinárodní právo manželské po smyslu haagskych úmluv ze dne 12. červena 1902. — Dr. Jan L. Sýkora: Kdy byl napsán list sv. Jakuba? — Dr. Anton Jedlička: Melchisedek předobrazem Kristovym. — Dr. Josef Slabý: Nové výzkumy egyptologické. — Dr. Frant Xaver Kryštufek: Vzrust a razvoj kat. cirkve ve Velike Britannii. — P. Bernard Brandt: Augustiniánska kongregace v Německu a počatkove protestantismu. — Dr. Jos. Samsour: Řehor VII. a stoleti XI. — Dr. Dr. Josef Kašpar: Pithecantropsus erectus. — Dr. Eugen Kadeřávek: Slavné vzkřišéni těl. — U svakom broju Směs. — Literatura.

Biblische Zeitschrift. In Verbindung mit der Redaktion der „Biblischen Studien" herausgegeben von Dr. Joh. Göttsberger und Dr. Jos. Sickenberger. Freiburg im Breisgau. 1915. Dreizenter Jahrgang. Zweites Heft. Dr. Norbert Peters: Eine kritische Ausgabe des hebräischen Pentatenchs der Samaritaner. — Dr. Nivard Schlögl O. Cist: Jehova, elohim, eloh, el. — Franz Zorele S. I.: Der Jakobsegen Gen. 49, 1—27. — Lucien Delporte: Le nom du primier autel élevé par Moïse Jehovanosi (Exode 17, 15 et 16). — Dr. P. Basilius Haensler O. Cist.: Zu Tit. 1, 15. — Dr. August Bludan: Das Comma Johanneum bei den Griechen. — Bibliographische Notizen.

Zeitschrift für katholische Theologie. III. Quartalheft 1915. Innsbruck. — Druck und Verlag von Felizian Rauch (L. Pustet) 1915. — Abhandlungen. Franz Hatheyer S. I.: Über das Erkenntnissbild in der Scholastik. — J. B. Umberg S. I.: Kajetans Lehre von der Kinderersatztaufe auf dem Trienter Konzil. — Johann Ev. Rainer S. I.: Entstehungsgeschichte des Trienter Predigtreform dekretes. — Literaturberichte. A. Übersichten. B. Rezensionen und kürzere Anzeigen. — Analekten.

Theologie und Glaube. Paderborn 1915. Inhalt des fünften Heftes: A. I. Rosenberg: Der deutsche Krieg und der Katholizismus. Entgegnung auf das Buch „La guerre allemande et le Catholicisme. — Pirmin Mussler S. I.: Militia Christi. Das Firmsakramenten ein Kriegssakrament. — Dr. Franz Keller: Homosexualität in der Jugendbewegung — Dr. Michael Buchberger: Mit „St. Bonifatius II." auf dem Kriegsschauplatz. — P. Elzear Schulte O. F. M.: Vom Kampf um das Wissen Christi. — Dr. Anton Hüttche S. V. D.: Die gegenwärtige Krisis der katholischen Missionsarmee. — Inhalt des sechsten Heftes: Dr. I. Strahe: Die kirchliche Auskunftstelle für Kriegsvermisste. — Ludwig Koch S. I.: Der Bonifatius-Verein und das katholische Deutschland. — Johannes Mayerhofer: Johannes Jörgensen, der Dichter und Konvertit. — A. I. Rosenberg: Ecclesia militans. — Dr. Joseph Feldmann: Die zeitige Philosophie in Italien und die Katholiken. — P. Joh. Braam: Prak-

tische Missionspropaganda während der Kriegszeit. — Dr. K. Neundorfer: Das Verhältnis der theol. Wissenschaften zum kirchlichen Lehramt. – Jos. Kühnel: Subjektivität – Objektivität. – Dr. Johann Limeborn: Eheschliessung der Ausländer zur Kriegszeit. — Idem: Rechtliches zur preussischen Militärseelsorge. — Dr. Wilhelm Liese: Das frauendienstjahr. — Dr. A. Ludwig: Die Schrift „περὶ ἐνυπνίων" des Synesios von Kyrene. — Dr. P. Charsitius Paffrath O. F. M.: Weltkrieg und Katholizismus. — Dr. G. Briefs: Kriegswirtschaft und Volksethos. — U svakom broju: Kleine Beiträge. — Erlasse und Entscheidungen. – Aus der Theologie der Gegenwart. — Umschau in Welt und Kirche. — Literarischer Anzeiger.

Stimmen der Zeit. Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. 88. Band der Stimmen aus Maria-Laach. Inhalt des April 1915. Heftes: P. Lippert S. I.: Menschenliebe und Völkerhass. — Hermann Muckermann S. I.: Der Freiheitskampf des ersten anatomischen Denkers (Zu Vesals 400. Geburtstag). — Otto Zimmermann S. I.: Weltleid und Gottesglaube nach der neueren Philosophie. — A. Pummerer S. I.: Opfernde Kreures liebe J. Stiglmayr: Das früheste Erscheinen der Rusen vor Konstantinopel. — Aloik Stokmann S. I.: Klemens Brentano als vaterländischer Dichter. — Mai 1915. Heft. Otto Zimmermann S. I.: Unsterblichkeit. — Robert v. Nostitz-Rieneck S. I.: Die Weltpolitische und die bandmächte seit 1871. — Anton Huonder S. I.: Die Eroberung Chinas. Ein spanisches Kreuzzugsprojekt im 16. Jahrhundert. — † Heinrich Koch S. I.: Die etischen Wirkungen der Versicherung. — N. Scheid S. I.: Anastasius Grün (Anton Aleksander Graf Auersperg). — Juni 1915. Heft. — Constantin Noppel S. I.: Eine Stunde der Entscheidung für die katholische Caritas. — Christian Pesch S. I.: Tapferkeit. — Fr. Klimke S. I.: Henri Bergson, der Philosoph des Lebens. — R. v. Nostitz-Rieneck S. I.: Bismark und die Dreiverbandmächte 1875 und 1878. — Joseph Kreitmaier S. I.: Tod und Jenseits — ein Problem der Kunst. — B. Wilhelm S. I.: Der Maschienenkrieg. — Juli 1915 Heft. P. Lippert S. I.: Die Nationen in der katholischen Kirche. — V. Cathrein S. I.: Die Einheit des sittlichen Bewustseins der Menschheit. — Henrich Pesch S. I.: Krieg und Wirtschaftsleben. — Jacob Overmaus S. I.: Deutsche Literatur und Weltliteratur. — August 1915 Heft. R. v. Nostitz-Rieneck Der Papst in Feindesgewalt. — Stanislaus v. Dunin-Borkovski S. I.: Wahrheit und Krieg. — Feliks Wiercinski S. I.: Der Selbstherrscher aller russischen Seelen. — H. Pesch S. I.: II. Krieg und Wirtschaftsleben. — Alois Stockmann S. I.: Darnhagen von Ense und sein Zerwürfnis mit Klemens Brentano. — U svakom broju: Besprechungen. — Umschau.

